# ÉTICA EUDEMIA

## ARISTÓTELES



Clásicos de Grecia y Roma

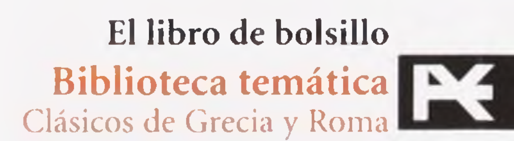
Alianza Editorial

3468250 *

Obra que alberga, junto con la «Ética a Nicómaco» (BT 8239), lo más representativo de la doctrina moral de ARISTÓTELES (384-322 a.C.), el tratado que recibe el nombre de ÉTICA EUDEMIA está dedicado íntegra y particularmente a lo que podríamos llamar en sentido general la filosofía del carácter y del comportamiento humano. Como observa Carlos Megino Rodríguez –responsable de la traducción y la introducción al volumen–, el filósofo aborda en ella las principales cuestiones que tienen que ver con el ámbito de la acción humana, siempre atento a descubrir aquellas condiciones que hagan posible la «vida buena» o *eudaimonía*. Con todo, no se ocupa de ofrecer recetas morales, ni normas prácticas de actuación, sino que se centra en analizar los factores que inciden en el desenvolvimiento del hombre en sociedad, ya que la vida humana sólo tiene pleno sentido como vida colectiva en el marco de la polis.



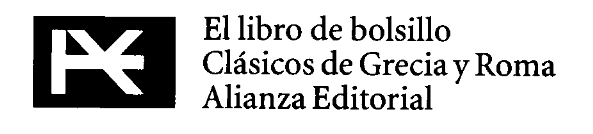


ARISTÓTELES

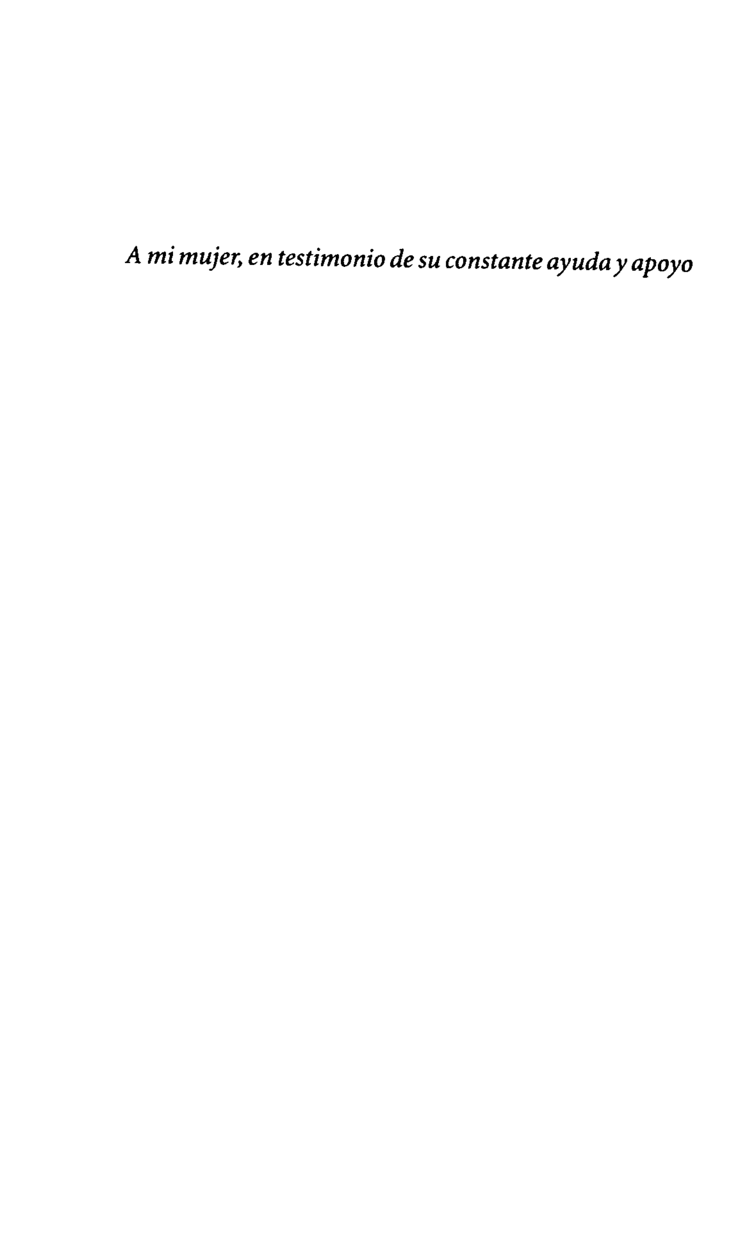
# ÉTICA EUDEMIA

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS
DE CARLOS MEGINO RODRÍGUEZ


El libro de bolsillo
Clásicos de Grecia y Roma
Alianza Editorial

Diseño de cubierta: Alianza Editorial
Proyecto de colección: Rafael Sañudo
Ilustración: Rafael Sañudo


Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 84-206-7347-1
Depósito legal: M. 23.427-2002
Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid
Printed in Spain



*A mi mujer, en testimonio de su constante ayuda y apoyo*

# INTRODUCCIÓN

## 1. *Carácter y contenido de la* Ética Eudemia

La obra de Aristóteles que ha llegado hasta nosotros con el título de *Ética Eudemia* es una de las tres (las otras dos son la *Ética Nicomáquea* o *Ética a Nicómaco* y la *Gran Ética*) que el filósofo de Estagira dedicó íntegra y particularmente a lo que podríamos llamar, en sentido general, la filosofía del carácter y del comportamiento humano.

En esta obra se encuentra lo más representativo de la doctrina moral de Aristóteles, cuya influencia ha sido decisiva para el desarrollo del pensamiento ético de Occidente. Con una gran concisión y precisión terminológica, y de forma complementaria a como lo hace en la *Ética Nicomáquea,* Aristóteles aborda en la presente *Ética* las principales cuestiones que tienen que ver con el ámbito de la acción humana y siempre con la vista puesta en un mismo objetivo: el descubrimiento de aquellas condiciones que hagan posible la vida buena o, como él dice, la *eudaimonía.* No se ocupa de ofrecer recetas morales, ni normas prácticas de actuación, sino de analizar todos aquellos factores que inciden en el desenvolvimiento del hombre en sociedad, ya que la vida humana sólo tiene pleno sentido como vida colectiva en el marco de la polis. La *Ética* de Aristóteles no

es otra cosa que una reflexión sobre los supuestos y el carácter de la acción humana y sobre la elección del mejor modo de vida que permita alcanzar el mejor bien posible. Una reflexión a la que la *Ética Eudemia* aporta, como valor añadido a las otras dos *Éticas*, la norma respecto a la cual el hombre perfecto debe regular su obrar: la contemplación o conocimiento de lo divino, por causa de lo cual el alma elige lo mejor.

Pero para apreciar mejor la aportación que hace Aristóteles a esa filosofía de la acción humana en la presente *Ética*, ofrecemos el siguiente esquema general de su contenido:

Libro I: 1. En qué consiste la felicidad *(eudaimonía)*. Los tres bienes que conducen a ella: sensatez *(phrónesis)*, virtud *(areté)* y placer *(hedoné)*. - 2. Carácter y condiciones de la felicidad. - 3. Opiniones de los sabios sobre la felicidad como mejor modo de vida. - 4. La felicidad y los tres modos de vida: filosófico, político y placentero. - 5. Dificultad de saber qué modo de vida es preferible. Naturaleza de la virtud: es mejor saber de dónde proviene a saber qué es. - 6. El método a seguir en cuestiones éticas: partir de los hechos observados. - 7. La felicidad como objeto de la investigación: es el mejor y más importante de los bienes alcanzables por el hombre. - 8. Opiniones sobre el mejor bien. Éste no es la Idea de Bien o bien en sí: primero, porque no es útil para la vida buena; segundo, porque el bien no es único, sino que es distinto para cada una de las categorías y, por tanto, es objeto de varias ciencias, no de una sola; tercero, porque el bien no es algo separado, sino lo común a todas las cosas buenas; cuarto, porque no se puede probar a partir de lo que no se admite que es bueno (como la unidad), lo que sí se admite que lo es (como la salud); quinto, porque el bien no es la unidad, ya que no se puede probar que los seres aspiren a un bien único; y sexto, porque el bien en sí no es alcanzable para el hombre. Por tanto, el bien mejor no es la Idea platónica de Bien, sino el fin de las acciones realizables por el hombre.

Libro II: 1. Bienes internos y externos al alma. Definición de virtud: es la mejor disposición, estado o capacidad de todo cuanto tiene algún uso o función. La función *(érgon)*es preferible a la disposición *(diáthasis)* y al estado o modo de ser *(héxis)*. Doble sentido de «función»: fin o producto de la acción y uso o acción misma de las cosas. Definición de la felicidad: es la actividad de un alma perfecta conforme a una virtud perfecta. Examen de las virtudes del alma: virtudes intelectuales y éticas. - 2. Relación de la virtud ética con el placer y el dolor. Definición de carácter *(êthos)* y su relación con los afectos. Afectos, capacidades y modos de ser. - 3. La virtud ética como término medio: descripción de los vicios por exceso y por defecto. - 4. Toda virtud ética está en relación con placeres y dolores. - 5. Dicha virtud se define como el modo de ser intermedio entre el exceso y el defecto de placeres y dolores. En ciertos casos, el exceso y el defecto en el modo de ser no se oponen igualmente al término medio. - 6. El hombre como principio y causa responsable de sus acciones, que no son necesarias, sino contingentes y voluntarias. - 7. Determinación de lo voluntario *(ekoúsion)* y de lo involuntario *(akoúsion)*. Lo voluntario no es lo conforme al apetito *(epithymía)*, al impulso *(thymós)* o a la intención *(boúlesis)*. - 8. Tampoco es lo conforme a la elección *(proaíresis)*, sino que consiste en actuar según el pensamiento *(diánoia)*. Relación de lo voluntario y lo involuntario respecto de lo forzado y necesario. - 9. Definición final de lo voluntario y de lo involuntario: voluntario es lo que uno hace estando a su alcance hacerlo por sí mismo y sin ignorancia; lo involuntario es lo contrario. - 10. Definición de la libre elección y su relación con lo voluntario: la elección es el deseo deliberado de los medios a nuestro alcance para conseguir el fin. - 11. La virtud determina la rectitud del fin.

Libro III: Análisis de las virtudes éticas: 1. La hombría *(andreía)*: término medio entre la temeridad y la cobardía. Hay cinco tipos de hombría: cívica, militar, la causada por igno-

rancia, la debida a la esperanza y la causada por el deseo. El hombre viril lo es en relación con lo temible. - 2. La moderación *(saphrosine)* y la intemperancia *(akolasía)*. El moderado y el intemperante lo son en relación con ciertos placeres y apetitos. La moderación es el término medio entre la intemperancia y la insensibilidad. - 3. La apacibilidad *(praótes)* y la aspereza *(chalepótes)*. El apacible lo es respecto del dolor que nace del impulso y es el término medio entre el áspero y el servil. - 4. La liberalidad *(eleutheriótes)*: término medio entre la prodigalidad y la avaricia. El liberal lo es en relación con la adquisición y pérdida de riqueza. - 5. La magnanimidad *(megalopsychía)*: estado intermedio entre la vanidad y la pusilanimidad. Consiste en una cierta grandeza de alma. El magnánimo es el que hace la mejor elección y uso del honor. - 6. La magnificencia *(megaloprépeia)*. Consiste en elegir la grandeza que conviene a un gran gasto. El magnífico es el término medio entre el mezquino y el ostentoso. - 7. Otros modos de ser elogiables y censurables. Elogiables: la justa indignación *(némesis)*, el respeto *(aidós)*, la amabilidad *(philía)*, la dignidad *(semnótes)*, la sinceridad *(alétheia)*, la jocosidad *(eutrapelía)*. Censurables: sus opuestos respectivos.

Libro VII[1]: Análisis de la amistad *(philía)*: 1. Vinculación de la amistad con la justicia. Opiniones diversas sobre la amistad: para unos, consiste en la semejanza; para otros, en la oposición. Sin embargo, no es ni una cosa ni otra. - 2. Condiciones de la amistad. Hay tres formas de amistad: la motivada por la virtud, la motivada por la utilidad y la motivada por el placer. Pero todas se definen respecto de una forma primera de amistad que es elección recíproca y conforme a la virtud de los seres buenos y agradables por ellos mismos. Sólo esta amistad es estable y para estar seguro de ella se debe poner al amigo a prueba. - 3. La amistad en relación de superioridad. - 4. La verdadera amistad lo es en relación de igualdad y es más conforme a la amistad amar que ser amado. - 5. La amistad respecto de la oposi-

ción y de la semejanza. - 6. El amor a sí mismo. Uno es amigo de sí mismo en cuanto es deseable y bueno consigo mismo. - 7. La benevolencia *(eúnoia)* y la concordia *(homónoia)* en relación con la amistad. - 8. El benefactor ama más que el favorecido. - 9. Conexión entre amistad, justicia *(tò díkaion)* y comunidad *(koinonía)*. Las tres se fundan en lo equitativo *(tò íson)*, sea éste numérico o proporcional. - 10. La amistad política *(politiké philía)*. Es una amistad en relación de igualdad basada en la asociación por utilidad. Amistad legal y amistad ética. - 11. Sobre el tipo de trato que se deben los amigos. - 12. Relación entre autosuficiencia *(autarkeía)* y amistad.

Libro VIII: 1. La virtud y la sensatez no son ciencias. La sensatez es una virtud de la parte racional del alma. - 2. El papel de la fortuna *(eutychía)* como causante de prosperidad. El afortunado no sólo debe su éxito a la fortuna, sino también a la naturaleza. Lo divino en nosotros como principio del éxito. - 3. La nobleza *(kalokagathía)* como suma de todas las virtudes. El noble es el que elige los bienes elogiables por sí mismos y, por tanto, posee una virtud perfecta. Asimismo, se rige por una norma *(hóros)* de elección y adquisición de bienes: la contemplación *(theoría)* de la divinidad.

## 2. *La* Ética Eudemia *en el marco de los «tratados» aristotélicos*

En lo que respecta al texto, lo primero que quizá debería saber el lector acerca de la obra que tiene entre las manos es que la *Ética Eudemia* y, en general, las obras de Aristóteles no fueron concebidas, elaboradas y estructuradas como «tratados» en la forma en que nosotros las conservamos. Hay que tener en cuenta que la labor intelectual de Aristóteles debe vincularse en gran medida a su actividad docente, y que, a excepción de sus obras primerizas, destinadas a ser difundidas entre un público amplio no especialista (sobre todo, los diálogos y el *Pro-*

*tréptico*[2]), los escritos de Aristóteles son en su mayor parte el resultado de las notas de clase que el filósofo tomaba para apoyar su enseñanza al círculo de discípulos que le seguía. Estos «escritos de clase», dotados a menudo de un alto grado de elaboración y de un carácter notablemente técnico, no estaban destinados en un principio para su publicación, entendiendo por esta palabra la difusión pública de un escrito a través de su edición y puesta en venta en tiendas o mercados de libros a fin de que pueda ser leído por un amplio círculo de personas, sino que, a lo sumo, servían para el uso interno de la escuela y sólo estaban al alcance de los discípulos y amigos del filósofo. Éstos, seguramente, los escuchaban de boca de Aristóteles y tomaban también notas de ellos, las cuales, con el transcurso del tiempo, puede que llegaran a confundirse incluso con las propias obras del Estagirita en el proceso de transmisión de sus escritos[3].

Asimismo, se debe tener en cuenta que muchas de las obras de Aristóteles que poseemos no fueron escritas como un todo orgánico, con la misma disposición formal y la misma organización temática con que las tenemos hoy, sino que (y en esto el caso de la *Metafísica* es paradigmático) fueron reelaboradas muchos años después de la muerte de Aristóteles sobre la base de libros particulares concebidos como obras independientes que, por afinidad temática o, simplemente, porque no se sabía dónde colocarlos, fueron reunidos en tratados más amplios bajo un título muchas veces espurio que, a veces, como el de *tà metà tà physiká*, «los libros que van después de los libros *Físicos*», sólo indicaba una mera localización convencional. Aunque éste no sea exactamente el caso de la obra que conocemos hoy como *Ética Eudemia*, no es seguro que ésta fuera tal como es ahora cuando salió de la mano de Aristóteles, y, de hecho, es muy posible que editores posteriores tuvieran cierta influencia en la forma final del texto y en la disposición y número de los libros que componen la obra. Así, ya desde la Antigüedad se vinculó esta *Ética* con Eudemo de Rodas, amigo y discípulo de Aristóteles, quien pudo tener

que ver en la redacción final de la obra, y todavía no se ha llegado a un acuerdo entre los especialistas acerca del contexto original de los libros comunes que comparte la *Ética Eudemia* con la *Ética Nicomáquea (EE* IV, V, VI = *EN* V, VI, VII). Sobre esto hablaremos más adelante.

Lo que ahora queremos resaltar es que la *Ética Eudemia* pertenece al gran conjunto de obras del Estagirita que nacieron de sus lecciones de clase (los llamados *akroatikoí lógoi)* y que no fueron publicadas durante su vida, sino que sólo fueron conocidas en el ámbito de la escuela del Liceo, donde seguramente eran revisadas, reelaboradas y modificadas por el propio Aristóteles en posible colaboración con sus colegas y discípulos. Tanto es así, que sobre cuestiones de ética nos han llegado hasta tres versiones distintas: la versión eudemia, la versión nicomáquea o *Ética Nicomáquea* y la llamada *Gran Ética* o *Magna Moralia,* una obra de la que incluso se ha llegado a negar tradicionalmente la paternidad aristotélica, siendo atribuida a algún miembro de la escuela peripatética[4]. Sin embargo, lo que parece claro es que el material del que están compuestas las tres versiones de la ética es aristotélico y que las diferencias formales, más que de contenido, se deben a las sucesivas elaboraciones que pudiera haber por parte de Aristóteles, aunque, como hemos dicho, no hay que descartar en absoluto posibles intervenciones posteriores de discípulos, editores o copistas[5]. De hecho, los textos que poseemos son lo que ha sobrevivido de una larga tradición de copias, de copias y de copias no exenta de errores, negligencias e intervenciones, si bien hay que decir que, en general, sí hubo buen cuidado en conservarlo todo, incluso anotaciones o apuntes marginales que el propio Aristóteles pudo poner como ayuda para sus clases orales y que son insertadas en el texto por algún copista o editor según su propio entender. Las tres *Éticas,* tal como las poseemos, son pues el resultado de los avatares históricos que sufrieron los escritos de Aristóteles desde su muerte hasta los primeros manuscritos medievales conservados. A fin de tener una imagen más cabal del carácter de las

*Éticas* de Aristóteles y, en concreto, de la *Ética Eudemia,* ocupémonos un momento en estos avatares y pasemos una rápida revista a la historia de su transmisión.

Según refiere Estrabón[6], tras la muerte del Estagirita, sus escritos, a los que probablemente habría que añadir las notas y comentarios de los miembros de la escuela, pasaron a Teofrasto, cuya biblioteca, unida a la de Aristóteles, fue heredada por Neleo, un discípulo de ambos. No obstante, sabemos que Eudemo de Rodas, el otro fiel discípulo de Aristóteles, se ocupó de la *Física*[7] y que pudo editarla, con lo que es de suponer que se llevara consigo a Rodas algunos escritos del maestro tras su muerte. No sabemos si entre estos escritos se hallaba nuestra *Ética Eudemia,* pero no es improbable, si tenemos en cuenta que eso podría ofrecer una explicación de la vinculación posterior que se hizo de esta obra con el nombre de Eudemo. Por su parte, Neleo se llevó la biblioteca heredada de Atenas a Escepsis, donde una gran parte de ella fue cedida a la Biblioteca de Alejandría, mientras que el resto se quedó para sus descendientes, los cuales, poco interesados por la filosofía, abandonaron los libros en un escondrijo subterráneo, donde permanecieron escondidos alrededor de doscientos años como pasto de la humedad y la polilla. Ahora bien, por el catálogo de obras conservado por Diógenes Laercio[8], que parece reproducir el inventario de los escritos aristotélicos que se hallaban en la Biblioteca de Alejandría, sabemos que en ella existía una obra sobre ética en cinco libros que podría tratarse también de la *Ética Eudemia* que poseemos, sin contar los libros comunes[9]. Sin embargo, la Biblioteca fue destruida por un incendio en el 47 a.C., de modo que es muy probable que esa *Ética* se quemara con los demás libros. Por otra parte, los libros de Neleo fueron comprados por un bibliófilo, Apelicón, quien, llevándoselos a Atenas, mandó copiarlos y restaurarlos, aunque, según parece, de forma un tanto defectuosa. Tras la toma de Atenas por Sila en el 86 a.C., éste se llevó la biblioteca de Apelicón a Roma como botín de guerra, donde fue estudiada por Tiranión, un admi-

rador de Aristóteles, quien, según Plutarco[10], hizo un primer ordenamiento del material y realizó nuevas copias. Tiranión fue quien proporcionó estas copias a Andrónico de Rodas, quien hizo el trabajo fundamental de compilación y ordenación del material, incluyendo la división de los libros en tratados según las distintas disciplinas[11]. Asimismo, lo editó y catalogó, escribiendo también una introducción de su cosecha. En el catálogo de Andrónico, cuyo trabajo significó un hito crucial para la conservación y ordenación de las obras de Aristóteles, pues su edición sirvió como referente esencial y punto de partida de los estudios aristotélicos desde entonces[12], aparece la *Ética Eudemia* que conservamos con el título definitivo por el que la conocemos.

Sea el que fuere el camino por el que la *Ética Eudemia* llegara hasta Andrónico: a través de Neleo, Apelicón y Tiranión, o bien a través del acceso del propio Andrónico a la biblioteca de Lúculo, noble romano que trajo también copias de libros de Aristóteles a Roma procedentes de bibliotecas de Asia Menor, o bien trayéndola consigo de Rodas en rollos que podrían remontar a las copias de Eudemo, lo que confirma esta historia es que los escritos de Aristóteles sufrieron un agudo proceso de dispersiones, reordenaciones y copias que afectó al propio carácter de los textos, no siendo la *Ética Eudemia* una excepción. De hecho, la confusión que desde entonces ha habido respecto al número y disposición de los libros que componían originalmente esta *Ética* se refleja bien en los catálogos de las obras de Aristóteles que se conocen hasta el medievo.

Ya hemos visto que en el catálogo alejandrino transmitido por Diógenes Laercio se hablaba de una obra sobre «cuestiones éticas en cinco libros». Sin embargo, el mismo Diógenes Laercio alude un poco antes a una cita que sitúa en el libro séptimo de esa obra[13]. Por otro lado, en el catálogo de Andrónico, conocido por fuentes árabes, se habla de una obra titulada (seguramente por el propio Andrónico) «cuestiones éticas eudemias *(ethikôn Eudemeíon)* en ocho libros». La confusión

es evidente, y testimonia el grado de dispersión de los propios manuscritos antes de la ordenación llevada a cabo por Andrónico. La obra sobre ética conocida en Alejandría que constaba de cinco libros pudo sufrir algún tipo de adición posterior de libros éticos (posiblemente los ya aludidos libros comunes) hasta completar el número de ocho que recoge Andrónico en su catálogo, o bien existía de forma paralela una copia de la misma obra en al menos siete libros procedente de otra biblioteca, y de la que se hace eco Diógenes Laercio tomándola de otra fuente. Pero también es posible que la *Ética Eudemia* conocida por Andrónico proviniera de una colección paralela de rollos procedentes de los manuscritos conservados por la escuela de Eudemo de Rodas. Incluso también puede ser que el mismo Andrónico reuniera material disperso en un mismo tratado sobre la base de una afinidad temática, tal como hiciera con la *Metafísica,* aunque esto es menos probable. En cualquier caso, la importante labor de Andrónico fue clave para fijar y delimitar de forma canónica las obras de Aristóteles, pero ni aun así logró disipar las dudas acerca de la composición definitiva de la *Ética Eudemia*, un problema que sobrevivió en la Edad Media (así, por ejemplo, el códice Vaticano 1.342 del siglo XIII remite a la *Ética Nicomáquea* para el contenido de los libros IV-VI, mientras que el Laurentiano 81, 15 del siglo XV, considera dichos libros como propiedad de la *Ética Eudemia)* y que ocupa aún a los estudiosos de nuestros días.

Por otro lado, tampoco ayuda el hecho de que la misma división en libros resulte problemática, no sólo porque sea una división seguramente ajena a Aristóteles, sino sobre todo porque, como hemos dicho, las obras conservadas del Estagirita no fueron concebidas para ser publicadas como tratados bien delimitados, sino más bien como series de notas destinadas a sus cursos escolares sin una estructura fija ni una unidad predeterminada. El pensamiento de Aristóteles, ligado a la enseñanza, desarrolla su actividad a través de exposiciones argumentales hechas seguramente a la medida de sus oyentes. Los

temas pueden ser desarrollados de forma breve o más extensa, interrumpidos o ampliados según el orden circunstancial de las ideas, y ocupar dos o tres libros enteros tratando sobre un mismo objeto o sufrir grandes hiatos cercenándose el orden lógico del discurso. Y así, ocurre que a veces libros que forman una sola obra apenas tienen una afinidad temática entre sí y, por otra parte, dos libros distintos de un mismo tratado están tan ligados que la división que los separa resulta dudosa[14]. Asimismo, hay que tener en cuenta las posibles revisiones y adiciones del propio Aristóteles o de editores posteriores, que pudieron servirse de textos de obras anteriores y con temas afines para añadirlos a una misma obra con el fin de completarla. De ahí, por ejemplo, el ya aludido problema de los libros comunes, del que trataremos más adelante, y las constantes dudas sobre la procedencia original de ciertas partes de las *Éticas*, que ya afectaran a los comentaristas aristotélicos de la Antigüedad (por ej., el posible origen distinto de los estudios del placer del libro VII y del X de la *Ética Nicomáquea*, que ya ocupara a Aspasio en el siglo II d.C.).

En resumen, la *Ética Eudemia* no es, sin más, un tratado de ética concebido y escrito por Aristóteles en la forma en que lo tenemos y con la misma finalidad que la que podamos atribuirle en la actualidad. Se trata de un producto del pensar inserto en un momento y en unas circunstancias históricas determinadas que le confieren un carácter propio y único. Por eso, para entender bien su carácter es preciso superar los prejuicios sistematizadores que ven los escritos de Aristóteles como obras unitarias y cerradas en sí mismas, meros productos abstractos de una filosofía de gabinete, y descender a su verdadera esencia, que no es otra que la de ser el resultado del pensamiento vivo que reflexiona ante una audiencia que sin duda discute y responde a los problemas que se plantean, y que, por tanto, está abierto a revisiones, replanteamientos y retoques, mostrando ese carácter inacabado en los propios escritos, que aparecen así como elocuentes testimonios de la verdadera esencia del pensar.

### 3. *La cuestión de la autoría y del título*

Hoy en día, nadie pone en duda la paternidad aristotélica de la *Ética Eudemia*. Sin embargo, esto no siempre fue así. De hecho, en el siglo XIX la opinión predominante entre los estudiosos era la contraria. Desde que en 1817, Schleiermacher negara la autenticidad aristotélica de la *Ética Eudemia*, se convirtió en una *communis opinio* que dicha *Ética* pertenecía en realidad a Eudemo de Rodas, el amigo y discípulo de Aristóteles. El principal defensor de esta opinión fue L. Spengel, cuya considerable influencia se reflejó también en los editores posteriores de la obra, quienes la titularon *Eudemi Rhodii Ethica*. Según Spengel, la *Ética Eudemia* fue escrita por Eudemo tomando como base la *Ética Nicomáquea*, sobre cuyo contenido hizo modificaciones y adiciones. Los principales motivos para rechazar la autoría aristotélica de la obra eran las diferencias de contenido, estilo y de tratamiento de los temas con respecto a la *Ética Nicomáquea*, la obra considerada como genuina de Aristóteles. Atribuyendo a Eudemo la paternidad de la *Ética Eudemia*, se explicarían fácilmente esas diferencias respecto de la *Nicomáquea* como debidas a la individualidad del discípulo, a quien se creía que cuadrarían más ciertas ideas como la apelación a la divinidad como referente moral que aparece al final de la *Ética Eudemia*.

Pero pronto hubo reacciones contrarias, siendo la más destacada la de J. Bendixen, al que siguieron, ya en el siglo XX, los estudios a favor de la autenticidad aristotélica de autores como Von der Mühll y Kapp, confirmados de forma ya definitiva sobre todo por los trabajos de H. von Arnim y W. Jaeger[15]. Este último extrajo la prueba definitiva de la autoría aristotélica de la *Ética Eudemia* de su análisis de la evolución del pensamiento ético de Aristóteles, cuyo devenir cubría, según Jaeger, tres etapas claramente diferenciadas: una primera representada por el platonismo del *Protréptico;* una segunda en la que se abandonaban ciertos postulados platónicos esenciales como la teoría de las Ideas, representada por la *Ética Eudemia*; y una

tercera, la de la *Ética Nicomáquea,* en la que se adivina la doctrina más madura y genuina del filósofo. Sobre este esquema, ampliamente desarrollado y argumentado, Jaeger consideraba impensable que Eudemo escribiera en fecha tardía una *Ética* en la que sostuviera una doctrina moral perteneciente a un estadio anterior ya superado por el maestro. La lógica histórica no lo permitía. Además, confirmaban esta conclusión los estrechos paralelismos existentes entre esta *Ética,* considerada por él como la *Ética* original de Aristóteles, y la *Política* y la *Metafísica* «originales». El perfecto encuadramiento doctrinal y estilístico de la *Ética Eudemia* en el esquema evolutivo del pensamiento ético (y también político y metafísico) de Aristóteles trazado por Jaeger garantizaba de forma concluyente su autenticidad.

Autores posteriores han puesto en serias dudas la ordenación cronológica de las *Éticas* por parte de Jaeger basándose en un paulatino alejamiento aristotélico de los postulados platónicos, pero ello no ha afectado al convencimiento de que la *Ética Eudemia* pertenece a Aristóteles, con la única salvedad de las posibles revisiones debidas a discípulos o editores posteriores.

Admitido, pues, que la presente *Ética* es aristotélica, cabe preguntarse cuál pudo ser el papel de Eudemo en su reelaboración, edición o transmisión, para que ya en el catálogo de Andrónico, en el siglo I a.C., su nombre aparezca en el título de la obra: *Ethikôn Eudemeíon*[16]. Que sepamos, Andrónico es el primero que asocia esta *Ética* a Eudemo, del que se ha llegado a discutir si se trata de Eudemo de Rodas, el discípulo de Aristóteles, o bien Eudemo de Chipre, amigo de Aristóteles, y a cuya memoria escribiera éste el diálogo *Eudemo* o *Sobre el alma*[17]. La aceptación de que pueda tratarse de este último pasa porque se interprete el genitivo *Eudemeíon* con el significado «para Eudemo», es decir, que se considere aquí a Eudemo como objeto de dedicatoria de la obra[18], ya que si no es así, la única posibilidad que queda, descartada la de que el genitivo pueda significar «de Eudemo», en el sentido de «perteneciente

a Eudemo»[19], resulta incompatible con esa opción. La posibilidad de la que hablamos, y por la que se decanta la mayor parte de los estudiosos, es la de entender *Eudemeíon* como «según Eudemo», lo cual implica alguna clase de vinculación por parte de Eudemo en la transmisión de la obra, lo que descarta a Eudemo de Chipre, del que se sabe que murió bastantes años antes que Aristóteles (en el 354) y que, por tanto, no pudo tener nada que ver con el legado del Estagirita. Esta última opción parece la más probable, ya que, como a menudo se ha señalado[20], la costumbre de dedicar tratados es ajena a la época aristotélica, sobre todo en textos no destinados a la publicación. Por otro lado, se ha señalado también[21] que la relación abierta que el propio Aristóteles tenía con sus obras, a las que alude con expresiones del tipo *en toîs lógois* o *gégraptai*, difícilmente es compatible con la dedicatoria de un «tratado» formalmente acabado y completo editado en un momento determinado. Además, nada hay en los textos que conservamos que nos incline a pensar que fueran dedicados a alguien.

Se trata, por tanto, de Eudemo de Rodas, de quien sabemos que pudo llevarse consigo parte de los manuscritos de Aristóteles a Rodas tras la muerte del maestro[22], siendo muy posible que, entre estos escritos, se hallara la presente *Ética* o bien una copia de ella. Del trabajo de Eudemo sobre manuscritos aristotélicos tenemos constancia, en concreto, del que realizó sobre los textos que hoy conocemos como *Metafísica* y *Física*. De ésta escribió una paráfrasis, y de ciertos manuscritos de la *Metafísica* se sabe que hizo una revisión y que los editó[23]. Por tanto, Eudemo aparece relacionado desde el principio con el legado de Aristóteles, atribuyéndosele una labor de corrección, edición y paráfrasis de sus textos, lo que, añadido a su fama de discípulo cercano al maestro, permite suponer con cierta verosimilitud que Eudemo tuvo un contacto suficientemente estrecho con la *Ética Eudemia* como para que Andrónico la asociara a su nombre.

Ahora bien, ¿cómo puede entenderse la relación evocada por el título entre Eudemo y la presente *Ética?* En principio, de

varias maneras: que Eudemo hizo un trabajo de edición, o bien de ordenación y clasificación del material dejado por Aristóteles, o quizá de revisión textual, o simplemente de compilación de las notas de clase sobre un curso de ética, o bien de todas estas cosas a la vez. La opinión más aceptada es que Eudemo fue el compilador y editor del curso de ética que lleva su nombre, el cual se encontraba posiblemente en estado fragmentario cuando murió Aristóteles, y que no puede descartarse que tuviera algún papel en la redacción definitiva de la obra. De hecho, el primer comentador de Aristóteles, Aspasio (siglo II d.C.), llega a insinuar que el tratamiento del placer en el libro VII de *Ética Nicomáquea* (= libro VI de la *Ética Eudemia)* podía deberse al propio Eudemo y no a Aristóteles[24]. Sin embargo, la revisión de Eudemo no parece haber sido muy acusada, pues el vocabulario, el estilo expositivo y la estructura sintáctica son claramente aristotélicos y, como ha demostrado A. Kenny[25], muy semejantes a los de otras obras del Estagirita, como la *Metafísica* o la *Política*. Eudemo, seguramente, compiló el material, copió el texto, lo revisó, lo ordenó en libros, dando a la obra una forma externa muy próxima a la actual, y lo dio a conocer en el círculo peripatético fundado por él en Rodas, cuya tradición de estudios aristotélicos llega hasta Andrónico.

## 4. *La posición de la* Ética Eudemia *entre las otras obras morales de Aristóteles y el problema de los libros comunes*

Es sin duda un hecho insólito el que se nos hayan conservado hasta tres versiones aristotélicas distintas sobre cuestiones éticas: la *Ética Eudemia*, la *Ética Nicomáquea* y la *Gran Ética*. Este hecho ha suscitado numerosos problemas a los estudiosos, quienes prácticamente desde la Antigüedad han tenido que dar una explicación no sólo a la existencia de tres obras bajo el nombre de Aristóteles sobre un mismo tema, sino sobre todo a cuestiones como la relación doctrinal, estilística y cronológica

de las distintas versiones y al candente problema de la procedencia original de los libros comunes a la *Ética Nicomáquea* y *Eudemia*. Y lo más llamativo del caso es que, a pesar de los ríos de tinta derramados, existe hoy día un gran desacuerdo entre los investigadores sobre todos los puntos citados. Ni siquiera hay acuerdo respecto de la autenticidad de las *Éticas*, pues si bien actualmente nadie duda de la autoría aristotélica de las versiones eudemia y nicómaquea, respecto de la *Gran Ética* no hay todavía, como hemos señalado antes, ningún consenso.

Ante tal situación, nosotros queremos aquí ofrecer un panorama general del estado de la cuestión, fijándonos en las opiniones más importantes que se han ofrecido a lo largo del tiempo respecto a cuál es el puesto que le corresponde a la *Ética Eudemia* entre las obras morales de Aristóteles y qué solución cabe dar al problema de los libros comunes.

Haciendo una breve introducción histórica, podemos decir que antes del comentario de Aspasio a la *Ética Nicomáquea* (siglo II d.C.), la *Ética Eudemia* era tan conocida y citada como ésta, no dudándose de su paternidad aristotélica. Incluso parece que gozó de una cierta primacía. Por ejemplo, no consta que fuera incluida la *Ética Nicomáquea* en el catálogo de Andrónico (lo que, no obstante, no quiere decir que no la conociera, sino que, probablemente, la consideraba como perteneciente a Nicómaco, el hijo de Aristóteles[26]), mientras que sí aparecen en él tanto la *Eudemia* como la *Gran Ética*. Sin embargo, a partir de Aspasio los comentaristas tendrán una creciente preferencia por la versión nicomáquea, que no sólo pasará a considerarse como la Ética por antonomasia de Aristóteles, sino que llegará a ser una de las obras filosóficas más comentadas y estudiadas de la Antigüedad. La *Ética Eudemia* quedó paulatinamente marginada (lo que probablemente explique su peor estado de conservación), juzgada como obra inferior, de estilo menos acabado, de redacción más torpe y de contenido más confuso, hasta el punto de ser considerada apócrifa por Spengel y varios autores decimonónicos influenciados por él.

Con los trabajos de Von der Mühll y Kapp, primero, y de Jaeger después, se devolvió esta *Ética* a Aristóteles, pero se la siguió considerando como una obra de tono menor, redactada antes que la *Nicomáquea* y la *Gran Ética*, y la más cercana al Aristóteles académico. Esta postura, caracterizada por ver en las tres *Éticas* el resultado de una evolución intelectual de Aristóteles condicionada por el paulatino alejamiento de los postulados platónicos, y que tuvo a Jaeger como principal adalid, ha condicionado una gran parte de la visión que la comunidad científica ha tenido respecto de la relación entre las tres *Éticas* en el siglo XX. Merece la pena que nos detengamos un momento en ella.

Como acabamos de señalar, Jaeger partía del supuesto de que la evolución del pensamiento ético de Aristóteles era lineal y estaba determinado por un progresivo abandono de las tesis platónicas en favor de una postura ética cada vez más independiente y de carácter más empírico y menos teonómico, una evolución del pensamiento ético que coincidía con la del político, psicológico o metafísico. Para saber qué posición ocupaba una obra dentro de este esquema del desarrollo moral bastaba con determinar el grado de compromiso de su contenido con las doctrinas platónicas. Así, la primera etapa estaba representada por el *Protréptico*, una obra de juventud en la que Aristóteles derivaba su doctrina moral en última instancia de los postulados éticos del Platón tardío, en especial, el concepto de *phrónesis* como facultad que hace de la contemplación de la divinidad, el sumo bien, el ideal moral del hombre y la norma de su conducta. Era, pues, una moral teonómica, dependiente todavía de la ética de Platón y de su fundamentación metafísica de la moralidad. La segunda etapa sería la de la independencia respecto del legado platónico y la elaboración de una «Ética original» en la que se rompe con la teoría de las Ideas y con la dependencia de la ética respecto de la metafísica. Esta Ética sería la *Ética Eudemia*, a la que le faltarían los libros comunes, que para Jaeger le fueron añadidos de la *Ética Nicomáquea*, su ubicación original, tras la

muerte de Aristóteles. Su redacción habría que situarla en la estancia de Aristóteles en Asos, después de abandonar la Academia platónica. Es importante resaltar el hecho de que Jaeger consideraba esta *Ética* como el germen original a partir del cual evolucionaría la doctrina moral de Aristóteles hasta desembocar en la *Ética Nicomáquea*. Esta *Ética* original estaría ideológicamente relacionada con la *Metafísica* original y con la *Política* original, es decir, con las partes más antiguas de ambas obras, las cuales tendrían un fundamento doctrinal común. No obstante, Jaeger resaltaba continuamente las semejanzas entre la *Ética Eudemia* y el *Protréptico,* destacando las estrechas relaciones de carácter doctrinal y estilístico que unen a ambas obras, así como el uso que se hace en la *Eudemia* de los escritos académicos, como el diálogo *Sobre la filosofía,* con el fin de demostrar su hipótesis de una datación temprana para la obra (inmediatamente después del 347 a.C.), cuyo fundamento dependería de que la *Ética Eudemia* estuviera transida de los supuestos heredados de la Academia. La última etapa sería, por tanto, la representada por la *Ética Nicomáquea,* una obra tardía, del Aristóteles maduro que regresa a Atenas para fundar el Liceo (334 a.C.) y que ha roto ya con todas las ataduras doctrinales que le ligaban a Platón. Se trata, para Jaeger, de la obra ética más acabada, de estilo más claro y la depositaria del pensamiento ético definitivo de Aristóteles, fundado en una concepción inmanente de la moralidad y alejado por tanto del platonismo reformado de la *Ética Eudemia*.

La *Gran Ética* quedaría, para Jaeger, fuera de este esquema, pues la considera como una mera colección de extractos de las otras dos *Éticas* hecha por un peripatético de la generación de Teofrasto.

Como hemos señalado, la postura de Jaeger respecto de las *Éticas* obtuvo inmediatamente una general aceptación. A. Mansion[27], por ejemplo, admitió no sólo la idea de que la evolución de las concepciones éticas aristótelicas obedece al devenir del pensamiento de Aristóteles en otros ámbitos, como el psicológico o el metafísico, sino también la posición establecida por

Jaeger para cada una de las *Éticas* en este entramado evolutivo. No compartía, sin embargo, la opción de Jaeger de considerar los libros comunes como pertenecientes originalmente a la *Ética Nicomáquea*. Para Mansion, la explicación más simple para las incongruencias existentes entre ésta y dichos libros (en especial, el diferente tratamiento del placer en el libro común *EN* VII = *EE* VI y en el libro X de *EN*) radicaba en asumir que los libros comunes pertenecieron primitivamente a la *Ética Eudemia*, pero que sufrieron una revisión por parte del propio Aristóteles para ser incluidos en la primera redacción de la *Ética Nicomáquea*, que carecería del actual libro X. Este libro sería añadido con posterioridad, aunque, quizá por un excesivo celo en la transmisión, no se suprimió el final del libro VII.

Otro autor importante, A. Nuyens, sobre la base de un análisis comparativo entre la concepción del alma en las *Éticas* y en el tratado *Acerca del alma*, aceptó también la teoría evolutiva de Jaeger sobre el pensamiento ético de Aristóteles y la posición de la *Ética Eudemia* en el período de transición entre el *Protréptico* y la *Ética Nicomáquea*, aunque datando esta última como anterior al tratado *Acerca del alma*, que es de la época final. Respecto a la ubicación original de los libros comunes, admitía la solución de Mansion y los asignaba a la *Ética Eudemia*.

Pero la postura de Jaeger no se vería libre de críticas por mucho más tiempo, aunque éstas no se dirigían de igual forma a todos sus postulados respecto de la relación entre las tres *Éticas*. Así, por ejemplo, se empezó a poner en cuestión que existiera esa radical oposición doctrinal entre la «teonómica» *Ética Eudemia* y la «empírica» *Ética Nicomáquea* (sobre todo respecto al papel de la *phrónesis*) que Jaeger propugnaba, por parte de autores como R.-A. Gauthier[28] y D. J. Allan[29]. Con ello, se resquebrajaba la teoría de la evolución basada en el alejamiento de los postulados platónicos, que ambos autores demuestran que es incorrecta. La doctrina moral de las dos *Éticas: Eudemia* y *Nicomáquea*, venía a ser, según Gauthier,

esencialmente la misma. El propio Gauthier, además, demostraba que el método de Jaeger estaba viciado desde el momento en que suponía que los libros comunes en su conjunto pertenecían a la *Ética Nicomáquea*, pues esto llevaba a la tesitura de asignar una teoría distintiva a esta *Ética* basándose en ideas morales contenidas en libros que pertenecían originalmente a la *Ética Eudemia*. Pues Gauthier, como J. D. Monan[30] y otros, acepta la teoría de Mansion del origen eudemio de los libros comunes y de la posterior reelaboración aristotélica para su inclusión en la *Ética Nicomáquea*. Sin embargo, la opinión de Jaeger respecto a la anterioridad de la *Ética Eudemia* respecto de la *Nicomáquea* y su adscripción a la época de la estancia en Asos (347-42 a.C.), así como de la no autenticidad de la *Gran Ética*, se mantenía indiscutida[31].

F. Dirlmeier e I. Düring, por su parte, abundan en el rechazo de la teoría evolutiva de Jaeger, basada en la contraposición doctrinal entre las *Éticas*, que es definitivamente abandonada. Asimismo, se rechaza la idea de una «Ética original» que sirviera de núcleo primitivo del que se hubieran desarrollado orgánicamente las otras dos mediante ampliaciones y modificaciones. Según estos autores, cada *Ética* obedece al intento de Aristóteles de ofrecer respuestas, en diferentes momentos de su vida, a un conjunto de cuestiones básicas que estuvieron siempre presentes en su quehacer filosófico. Se acepta a grandes rasgos, no obstante, la cronología relativa de las *Éticas* propuesta por Jaeger, salvo para la *Gran Ética*, que se considera el primer apunte de la teoría ética aristotélica, perteneciente en cuanto a su contenido a la primera época en la Academia. Sin embargo, respecto al origen de los libros comunes, ambos autores retoman la opinión de Jaeger de que se deben adscribir, por razones de estilo, a la *Ética Nicomáquea*, salvo los controvertidos capítulos 12-15 de *EN* VII sobre el placer, que fueron trasladados de la *Ética Eudemia*. Según ellos, los libros IV-VI de esta *Ética* se perdieron en el curso de la transmisión y fueron sustituidos por los libros V-VII de la *Ética Nicomáquea*, considerada, por lo demás, más refinada, madura y acabada.

Se han propuesto también otras posibles soluciones, como la de G. Lieberg, quien, admitiendo el origen eudemio de los libros comunes debido a la afinidad que algunas ideas expresadas en ellos tienen con el resto de la *Ética Eudemia*, sostiene que éstos fueron insertados en la *Ética Nicomáquea* (y no reelaborados por el mismo Aristóteles) para llenar el vacío que dejó la pérdida de los libros correspondientes de ésta en el curso de la transmisión. O como la de A. Plebe[32], quien va más lejos apuntando que los llamados «libros comunes» no son originarios ni de la *Ética Eudemia* ni de la *Ética Nicomáquea*, sino que formarían, junto con la *Gran Ética*, el período medio de la especulación ética aristotélica, entre el estadio más antiguo respresentado por la versión eudemia y el del último período ateniense, correspondiente a la versión nicomáquea. En una época posterior, los libros comunes se transferirían tanto a una como a otra. No obstante, admite un mayor grado de parentesco de éstos con la *Ética Eudemia*.

Pero el que ha dicho la penúltima palabra sobre la relación entre las *Éticas*, su cronología relativa y el carácter de los libros comunes es A. Kenny, cuyos trabajos[33] han puesto en cuestión algunas ideas admitidas como ciertas hasta el momento y han inaugurado una nueva forma de ver y entender las *Éticas*. A base de un análisis crítico de las evidencias doctrinales y estilísticas que ofrecen los textos, de las referencias históricas y de un estudio estilométrico sistemático sobre el grado de correlación de ciertos términos en las *Éticas* (con atención individualizada a los libros comunes) y en otras obras como la *Metafísica*, Kenny llega a las conclusiones siguientes respecto a las tres *Éticas* y a los libros comunes: primero, que los libros comunes a ambas *Éticas* concuerdan con el contexto de la *Eudemia* en mucho mayor medida que con el de la *Nicomáquea*; por tanto, la *Eudemia* debió ser su ubicación original; segundo, que a diferencia de la opinión común que consideraba la *Ética Eudemia* como inferior a la *Nicomáquea*, es preciso, una vez establecido el contexto primitivo de los libros comunes, restituir a la primera la misma importancia como represen-

tante del pensamiento ético definitivo de Aristóteles de la que hasta ahora ha gozado la *Ética Nicomáquea;* tercero, que la *Gran Ética,* datable después del 335, sería una composición de un discípulo basada en un curso de Aristóteles que muy bien podría ser la *Ética Eudemia;* cuarto, que la *Eudemia* tiene, pues, muchas posibilidades de ser una versión posterior a la *Nicomáquea* y no a la inversa, como se había creído hasta ahora[34]; sería datable, por tanto, en el período final de Aristóteles en Atenas, entre 334 y 322 a.C.; y, por último, que todo apunta a que la *Ética Nicomáquea* consiste en una antología de pequeños tratados aristotélicos independientes que fueron reunidos en una misma obra por Nicómaco tras la muerte de su padre Aristóteles; una antología en la que aquél incluiría los tres libros pertenecientes a la *Ética Eudemia.*

No obstante, Kenny deja algunas de estas conclusiones abiertas, haciendo hincapié en que, si bien hay indicios claros en favor de sus tesis, es preciso un estudio general y comparativo concluyente de todo el corpus aristotélico. De todas formas, creemos que sus conclusiones deben tenerse muy en cuenta (en especial la consideración del contexto eudemio como el original para los libros comunes, que consideramos suficientemente probada) y que cualquier estudio que hoy en día aborde las mismas cuestiones no puede dejar de tomar en consideración sus puntos de vista.

## 5. *Nuestra versión*

Nosotros somos de la opinión de que una nueva traducción de cualquier obra, siempre que se haga del original y con rigor filológico, nunca está de más aunque existan ya varias versiones anteriores (incluso si éstas son excelentes) al mismo idioma o a otros distintos. Toda nueva traducción supone un nuevo acercamiento al texto, una interpretación particular, propia y única que no sólo depende de una mayor o menor preparación filológica previa, sino también de una forma individuali-

zada de entender la lengua (tanto la de origen como la de destino) y de usarla.

Sobre esta base, hemos elaborado una traducción con la intención de ser lo más fiel que permite el buen uso del castellano al original griego. Hemos intentado que se trasluciera no sólo un conjunto de sentidos, sino también un estilo. No obstante, nos hemos visto obligados, debido al carácter extraordinariamente sucinto del texto aristotélico, a añadir términos o frases que permitieran hacer inteligible la traducción, los cuales se destacan siempre del texto por ir entre corchetes.

Para nuestra traducción hemos seguido la moderna edición de R. R. Walzer y J. M. Mingay, *Aristotelis Ethica Eudemia*, Nueva York, Oxford University Press, 1991, de la cual, sin embargo, nos hemos apartado en algunos casos. No obstante, hemos tenido presente también la edición clásica de F. Susemihl, así como la edición bilingüe de H. Rackham. De las traducciones consultadas, hemos de destacar las de J. Solomon y M. Woods al inglés, la de V. Décarie al francés, y la de F. Dirlmeier, con sus excelentes comentarios, al alemán. Todas ellas nos han resultado de gran ayuda en los numerosos pasajes difíciles que presenta el texto conservado de la *Ética Eudemia*, sobre todo a la hora de suplir omisiones, de interpretar frases oscuras y de solucionar ambigüedades.

CARLOS MEGINO RODRÍGUEZ

## Notas

1. El «salto» del libro III al VII se explica con amplitud en los apartados que siguen.
2. Obras que, curiosamente, a pesar de ser aquellas que Aristóteles publicara en vida, no se han conservado.
3. Un ejemplo de ello es la conocida noticia que da un escolio a la *Metafísica* acerca de que el libro II fue redactado por un discípulo llamado Pasicles.
4. Cf. W. Jaeger, *Aristóteles*, trad. esp., México, 1946 (=1923), pp. 262, 274 n. 22; R.-A. Gauthier y J.-Y. Jolif, *Aristote. L'Étique à Nicoma-*

*que*, vol. I, Lovaina, 1958-59; J. D. Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford, 1968, p. 38; A. Kenny, *The Aristotelian Ethics*, Oxford, 1978, pp. 216-21, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, 1992, p. 114. En contra, Hans von Arnim, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Viena-Leipzig, 1924; F. Dirlmeier, *Aristóteles. Magna Moralia*, 1958, p. 433; Düring, *Aristóteles* (trad. esp.), México, 1990[2]; A. Heller, *Aristóteles y el mundo antiguo* (trad. esp.), Barcelona, 1983, pp. 183 ss.

5. Dirlmeier, por ejemplo, llega a decir que la *Ética Eudemia* y la *Gran Ética* que poseemos son el producto de la reelaboración peripatética de dos cursos inconclusos de Aristóteles (cf. Dirlmeier, *op. cit.*, pp. 93-97).
6. Estrabón, XIII 1.54.
7. Cf. Simplicio, *Comentarios a la Física* 923. 7-11 = Eudemo. fr. 6 (Wehrli ).
8. Diógenes Laercio, V 23.6.
9. Así lo suponen, por ejemplo, P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina, 1951, p. 80, y Düring, *op. cit.*, p. 687 n. 70.
10. Plutarco, *Vida de Sila*, 26.
11. Cf. Porfirio, *Vida de Plotino*, 24. El trabajo de edición de Andrónico se data entre el 40 y el 20 a.C.
12. De hecho, la ordenación canónica por parte de Andrónico de los libros de Aristóteles es la que sigue la edición clásica de Bekker de 1831, cuya numeración siguen todos los editores de Aristóteles hasta hoy.
13. Cf. Diógenes Laercio (V 21): «pero también se halla [esa cita] en el [libro] séptimo de las cuestiones éticas *(en tôi Ethikôn hebdómoi)*».
14. Así, por ejemplo, algunos editores, avalados por ciertos códices, consideran que el libro VIII de la *Ética Eudemia* no es en realidad un libro aparte, sino los capítulos 13 a 15 del libro VII.
15. H. von Arnim, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Viena-Leipzig, 1924, y W. Jaeger, *Aristóteles*, trad. esp., México, 1946 (original alemán de 1923).
16. Es claro que este título no es original de Aristóteles, ni tampoco responsabilidad de Eudemo, pues en las menciones de esta *Ética* anteriores a Andrónico no aparece el nombre de Eudemo acompañando al título. Por tanto, hay que atribuirlo seguramente al propio Andrónico.
17. Cf. Aristóteles, fr. 37 Rose.
18. Así lo cree, por ej., V. Décarie, *Aristote. Éthique à Eudème*, París y Montreal, 1978, p. 29.

19. Ya que en la Antigüedad nunca se dudó que esta obra fuera de Aristóteles (cf. por ejemplo, el testimonio del neoplatónico Ático, del siglo II d.C., en Eusebio, *Prep. Evang.* XV 4. 9). De hecho, aparece en el catálogo de Andrónico como obra de Aristóteles.
20. Cf., por ejemplo, A. Grant, *The Ethics of Aristotle,* Nueva York, 1973, reimp., vol. I, p. 33, y Jaeger, *op. cit.*, pp. 264-265, del que se hacen eco otros autores.
21. Cf. E. Lledó, «Introducción» a *Aristóteles. Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1985, p. 26 n. 38.
22. Cf. Düring, *op. cit.*, pp. 69 y 72.
23. Cf. Asclepio (s. VI d.C.), *Comentarios a la Metafísica,* p. 4. 9 (Hayduck).
24. Cf. Aspasio, *Comentarios a la Ética Nicomáquea,* p. 151. 18-26 (Heylbut).
25. Cf. sus conclusiones en Kenny, *op. cit.*, 1992, pp. 122 ss.
26. Algo que ya supuso Cicerón *(Del supremo bien y del supremo mal,* V 5. 12), mientras que Diógenes Laercio la cita claramente como si fuera de Nicómaco (VIII 88. 3-4). Sin embargo, otros autores, como R. Bodéüs, prefieren atribuir la ausencia de la *Ética Nicomáquea* a una negligencia en la transmisión: cf. su artículo «Contribution à l'histoire des œuvres morales d'Aristote: les Testimonia», *Revue philosophique de Louvain,* 71 núm. 11 (1973), p. 455.
27. Cf. A. Mansion, «La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents», *Revue Néoscolastique de Philosophie,* 29 (1927) páginas 441 ss.
28. Cf. R.-A. Gauthier y J.-Y. Jolif, *op. cit.*, pp. 28 s.
29. Cf. D. J. Allan, «*Magna Moralia* and *Nicomachean Ethics*», *The Journal of Hellenic Studies,* 77 (1957), pp. 7 ss.
30. Cf. J. D. Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle,* Oxford, 1968, pp. 40 ss.
31. Salvo algunas significativas excepciones, como las de H. von Arnim, F. Dirlmeier e I. Düring (cf. *supra*, n. 4), quienes consideraban la *Gran Ética* como una obra juvenil de Aristóteles, anterior incluso a la *Ética Eudemia*.
32. Cf. A. Plebe, «La posizione storica dell' *Etica Eudemia* e dei *Magna Moralia*», *Rivista Critica di Storia della Filosofia,* 1961, II, pp. 131-152, y el «Prefacio» a su traducción *Aristotele. Grande Etica. Etica Eudemia,* Bari, 1965.
33. Sobre todo *The Aristotelian Ethics,* citado en n. 4, y *Aristotle's Theory of the Will,* Londres, 1979, donde aparecen también las conclusiones de trabajos suyos anteriores. A las críticas vertidas por sus recensores T. H. Irwin, «The Aristotelian Ethics», *The Journal of*

*Philosophy*, 77 (1980), pp. 338-54, y J. Cooper, «The Aristotelian Ethics», *Nous*, 15 (1981), pp. 366-85, responde Kenny en *Aristotle on the Perfect Life*, «Appendix 1», pp. 113 ss.

34. Con algunas excepciones, como son los casos de Allan («Quasi-mathematical method in the *Eudemian Ethics*», en S. Mansion, ed., *Aristote et les problèmes de méthode*, Lovaina, 1961) y de Schächer (*Studien zu den Ethiken des corpus Aristotelicum*, I, Paderborn, 1940), quienes por caminos distintos llegaron a la misma conclusión de la anterioridad de la *Ética Nicomáquea*.

# BIBLIOGRAFÍA

Renunciando, por supuesto, a cualquier pretensión de exhaustividad, nos limitamos a ofrecer una selección de las obras que a nuestro juicio son más representativas acerca de la ética de Aristóteles y, en concreto, acerca de la *Ética Eudemia.*

## I. *Ediciones*

BEKKER, I., *Aristotelis Opera,* Berlín, Academia Regia Borussica, 1831.

BUSSEMAKER, U. C. y otros, *Aristotelis Ethica Eudemia*, París, Didot, 1851.

FRITZSCHE, A., *Eudemi Rhodii Ethica*, Ratisbona, 1851.

RACKHAM, H., *Aristotle. The Eudemian Ethics,* Londres, Loeb Classical Library, 1934.

SUSEMIHL, F., *Eudemi Rhodii Ethica,* Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1967[2] (= 1884).

WALZER, R. R. y J. M. MINGAY, *Aristotelis Ethica Eudemia,* Nueva York, Oxford University Press, 1991.

## II. *Traducciones*

AZCÁRATE, Patricio de, *Aristóteles. Gran Moral. Ética a Eudemo,* Madrid, Espasa Calpe, 1942.
DÉCARIE, V., *Aristote. Éthique à Eudème,* París y Montreal, Librairie Philosophique J. Vrin, 1978.
DIRLMEIER, F., *Aristoteles. Eudemische Ethik,* Berlín, Akademie Verlag, 1962.
DONINI, P., *Aristotele. Etica Eudemia,* Bari-Roma, Laterza, 1999.
GOHLKE, P., *Eudemische Ethik,* Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1954.
GÓMEZ ROBLEDO, A., *Aristóteles. Ética Eudemia,* México, UNAM, 1994.
PALLÍ BONET, J., *Aristóteles. Ética Nicomáquea. Ética Eudemia,* Madrid, Gredos, 1985.
PLEBE, A., *Aristotele. Grande Etica. Etica Eudemia,* Bari, Laterza, 1965.
RACKHAM, H., *Aristotle. The Eudemian Ethics,* Londres, Loeb Classical Library, 1934.
SAMARANCH, F. P., *Aristóteles. Obras: tratados ético-morales,* Madrid, Aguilar, 1982.
SOLOMON, J., *Eudemian Ethics,* en BARNES, J. (ed.), *The Complete Works of Aristotle,* vol. 2, Princeton, Princeton University Press, 1984.
WOODS, M., *Aristotle's Eudemian Ethics. Books I, II and VIII,* Oxford, 1982.

## III. *Estudios*

ACRILL, J. L., *Aristotle's Ethics,* Londres, 1973.
ALLAN, D. J., *The Philosophy of Aristotle,* Londres, 1952.
— «*Magna Moralia* and *Nicomachean Ethics*», *The Journal of Hellenic Studies,* 77 (1957), pp. 7-11.
— «Quasi-mathematical method in the *Eudemian Ethics*», en MANSION, S. (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode,* Lovaina, 1961.
ARNIM, Hans von, *Die drei aristotelischen Ethiken,* Viena-Leipzig, 1924.

AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, París, PUF, 1963.
BAILEY, R. W., «Determining Authorship in Ancient Greek», en *Proceedings of the International Conference on Literary and Linguistic Computing (Israel, 1979)*, Tel-Aviv, 1980.
BARNES, J., SCHOFIELD, M. y R. SORABJI, *Articles on Aristotle*, vol. 2 «Ethics and Politics», Londres, Duckworth, 1977 (con abundante bibliografía).
BODÉÜS, Richard, «Contribution à l'histoire des œuvres morales d'Aristote: les Testimonia», *Revue philosophique de Louvain*, 71 n.º 11 (1973), pp. 451-467.
CASE, T., «Aristotle», en *Encyclopaedia Britannica*, 11.ª ed., 1910, pp. 501-522.
DIRLMEIER, F., *Aristoteles. Magna Moralia*, Darmstadt, 1958.
— «Merkwürdige Zitate in der *Eudemischen Ethik* des Aristoteles», *Sitzungsberichte der heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 2, Heidelberg, 1962.
DÜRING, Ingemar, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Gotemburgo, 1957.
— *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. esp., México, UNAM, 1990[2] [original de 1966] (con abundante bibliografía).
EDEL, Abraham, *Aristotle and his Philosophy*, Londres, 1982.
FESTUGIÈRE, A.-J., *Aristote. Le Plaisir*, París, J. Vrin, 1936.
FRAGSTEIN, A. von, *Studien zur Ethik des Aristoteles*, Amsterdam, Grüner, 1974.
GAUTHIER, R.-A., *La Morale d'Aristote*, París, PUF, 1958.
GAUTHIER, R.-A. y Jean-Yves JOLIF, *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, vol. I, Lovaina-París, Publications Universitaires, 1970[2] (= 1958-59).
GRANT, Alexander, *The Ethics of Aristotle*, vols. I-II, reimp., Nueva York, Arno Press, 1973 (= Londres, 1885).
GRAYEFF, F., *Aristotle and his School*, Londres, 1974.
GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, trad. esp., vol. VI, Madrid, Gredos, 1993.
HAGER, F.-P., *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt, 1972.
HALL, R., «The special Vocabulary of the Eudemian Ethics», *Classical Quarterly*, 9 (1959) pp. 197-206.
HARDIE, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, 1968.

HARLFINGER, D. y P. MORAUX (eds.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Akten des 5. Symposium Aristotelicum, Berlín, 1971.

HELLER, A., *Aristóteles y el mundo antiguo*, trad. esp., Barcelona, Península, 1983.

JAEGER, Werner, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. esp., México, FCE, 1946 (original de 1923).

KAPP, E., *Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik*, Friburgo, 1912.

KENNY, A., *The Aristotelian Ethics. A study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, 1978 (con amplia bibliografía).

— *Aristotle's Theory of the Will*, Londres, 1979.

— *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

LIBRIZZI, C., *La morale di Aristotele*, Padua, 1960.

LIEBERG, G., *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*, Múnich, 1958.

LLEDÓ, E., «Introducción» a *Aristóteles. Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1985.

MANSION, A., «La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents», *Revue Néoscolastique de Philosophie*, 29 (1927), páginas 307-341 y 423-466.

MONAN, J. D., *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford, 1968.

MORAUX, Paul, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina, 1951.

MÜHLL, P. von der, *De Aristotelis ethicorum Eudemiorum auctoritate*, Gotinga, 1909.

NUYENS, François, *L'évolution de la Psychologie d'Aristote*, trad. fr., Lovaina, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1948.

PLEBE, A., «La posizione storica dell'*Etica Eudemia* e dei *Magna Moralia*», *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, año XVI, fasc. II (1961), pp. 131-152.

RORTY, A. O., *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, 1980.

ROWE, C. J., *The Eudemian and Nicomachean Ethics. A Study in the Development of Aristotle's Thought*, Cambridge, 1971.

SCHÄCHER, E., *Studien zu den Ethiken des corpus Aristotelicum*, I, Paderborn, 1940.

URMSON, J. O., *Aristotle's Ethics*, Oxford, 1988.

WALSH, J. J. y H. H. SHAPIRO, *Aristotle's Ethics: Issues and Interpretations*, Belmond, 1967.

WEHRLI, F., «Eudemos», en PAULY-WISSOWA, *Real Encyclopädie der Altertum Wissenschaft*, Suppl. XI (1968), cols. 282 ss.

ZELLER, E. y R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, trad. ital., 2.ª parte, vol. VI, Florencia, 1966 (con bibliografía).

# ÉTICA EUDEMIA

# LIBRO I

I. Aquel que en Delos, en la morada del dios, mostrando 1214a
su opinión, la escribió para el propileo del templo de Leto, definía lo bueno, lo bello y lo placentero como no pertenecientes a la misma persona con estos versos:

Lo más bello es lo más justo; lo mejor, estar sano;
pero lo más placentero de todo es conseguir lo que uno desea.[1]

Pero nosotros no estamos de acuerdo con él, pues la felicidad, siendo la mejor y más bella de todas las cosas, es [también] la más placentera.

Mas hay muchas cuestiones que sobre cada asunto y cada naturaleza tienen dificultad y requieren examen; de éstas, unas se refieren únicamente al conocimiento del asunto, mientras que otras también a su adquisición y a su realización. De cuantas contienen sólo una filosofía especulativa, habrá que decir en la ocasión oportuna lo que pueda ser apropiado a la investigación. Pero primero se ha de examinar en qué consiste el bien vivir y cómo

1. Teognis, 255-6 (Young), citado también con una pequeña variante en *Ética Nicomáquea*, I 9, 1099a 27.

se adquiere; si son felices por naturaleza todos los que alcanzan esta denominación -como [son por naturaleza] los grandes y los pequeños, y los que tienen la piel de diferente color-, o por aprendizaje -como si la felicidad fuera una cierta ciencia-, o por alguna clase de ejercicio -pues muchas cosas no se dan en los hombres por naturaleza ni por aprendizaje, sino por medio de hábitos, las malas por los malos hábitos, las buenas por los buenos-, o por ninguno de estos modos, sino por otro de entre estos dos: por inspiración de algún espíritu[2], a la manera de los que están entusiasmados[3], como los hombres poseídos por las ninfas[4] o por un dios; o por la fortuna, pues muchos afirman que son lo mismo la felicidad y la buena suerte.

Por tanto, no hay duda de que la presencia [de la felicidad] en los hombres acontece por todas estas causas o por algunas o por una, pues casi todas sus génesis[5] caen bajo los mismos principios, como también podrían ponerse en relación los actos procedentes de la reflexión con los que proceden del conocimiento[6]; mientras que

2. Traduzco así el término *daímon*, que, usado en Homero para hacer referencia a cualquier divinidad indeterminada (por ej., *Il.* I 222, III 420, XI 792), posteriormente vino a designar a una especie de divinidad inferior, intermedia entre los hombres y los dioses, e identificada a veces con el alma del muerto (cf. por ej., Esquilo, *Persas*, 620), o incluso con el genio tutelar, a modo de «destino», que lleva al alma del muerto al Hades para ser juzgada (Platón, *Fedón*, 107d, 113d).
3. Optando por conservar la traducción de «entusiasmo» para el verbo griego *enthousiádso*, 'estar poseído o inspirado por una divinidad', porque recoge buena parte del sentido etimológico del término griego.
4. Ya Platón, en el *Fedro*, 241e, ponía en relación el «entusiasmo» con la posesión por parte de las ninfas.
5. De la felicidad.
6. El conocimiento *(epistéme)* entendido aquí como función mental en sentido amplio, de la que la «reflexión» *(dianoía)* sería una parte.

ser feliz y vivir dichosa y honestamente consistiría sobre todo en tres cosas, que parecen ser las más deseables: unos dicen que el mayor bien es la sensatez, otros la virtud, y otros el placer. Y algunos discuten sobre su importancia en relación con la felicidad, soliendo decir que una 1214b
contribuye más a ésta que otra: unos, [afirmando] que la sensatez es un bien mayor que la virtud; otros, que lo es la virtud; y los de más allá, que lo es el placer respecto de las otras dos. Y a algunos otros les parece que vivir felizmente depende de todas estas cosas; a otros, que de dos; y a otros que consiste en una de ellas.

II. Habiendo, pues, tomado conocimiento, respecto a estas cuestiones, de que todo el que es capaz de vivir según su propio albedrío se fija una mira para vivir honestamente: honor, fama, riqueza o educación, y, poniendo en ella los ojos, lleva a cabo todos sus actos -ya que no ordenar la vida hacia un fin es signo de gran insensatez-, es necesario, en primer lugar y sobre todo, determinar en uno mismo, sin precipitación ni ligereza, en cuál de nuestras cosas consiste el vivir bien, y cuáles son las [condiciones] sin las que no es posible que el vivir bien se dé entre los hombres. Pues no es lo mismo tener salud que las cosas sin las cuales no es posible tener salud, y esto es igual también respecto a otras muchas cosas, de modo que vivir honestamente no es lo mismo que las cosas sin las cuales no es posible vivir honestamente. De estas cosas[7], unas no son privativas de la salud ni de la vida, sino comunes, por así decirlo, a todas las cosas, tanto a los estados físicos[8] como a los actos -por ejemplo, sin respirar,

7. Las condiciones indispensables para la vida buena y honesta.

8. La palabra *héxis* hace referencia al estado o modo de ser del individuo, tanto en sentido corporal como psíquico. En este contexto parece tener el primer sentido, de ahí nuestra traducción. Entendida en sentido psíquico, como disposición de carácter o estado anímico respecto de las pasiones, aparece, por ej., en *Ética Nicomá-*

estar despiertos o participar del movimiento, no podría haber en nosotros ni ningún bien ni ningún mal–; mientras que otras, que no se deben pasar por alto, son más propias de cada naturaleza, pues no son tan apropiados para un estado físico saludable la ingestión de carne y los paseos después de las comidas como las [condiciones] mencionadas. Éstas son, pues, las causas de la disensión acerca de la felicidad, de lo que es y de los medios por los que surge, pues hay algunos que creen que estas cosas sin las cuales no es posible ser feliz son partes de la felicidad.

III. Ahora bien, pasar revista a todas las opiniones que tienen algunos sobre ella es superfluo -muchas, en efecto, se dejan oír entre los chiquillos, los enfermos y los locos, por las cuales nadie que tuviera juicio se inquietaría, pues éstos no precisan de razonamientos, sino unos, de edad para cambiar, mientras que otros, de corrección médica o política (pues la medicación no es menos corrección que los golpes)–, e, igual que ocurre con éstas,
1215a tampoco hay que pasar revista a las de la mayoría, pues ésta habla a la ligera sobre casi cualquier cosa, y sobre todo acerca de la felicidad. Hay que examinar únicamente las opiniones de los sabios, pues está fuera de lugar ofrecer un razonamiento a los que no necesitan de razonamiento, sino de experiencia[9]. Pero, ya que hay dificultades propias de cada cuestión, es evidente que también las hay respecto del mejor modo de vida y la forma de existencia óptima. Está bien, por tanto, examinar estas opiniones, pues las refutaciones de los que las discuten son demostraciones de las razones que se oponen a ellas.

*quea,* II 5, 1105b 28 ss., donde la virtud *(areté)* es una clase de ***héxis.*** Cf. también por ejemplo, en esta misma *Ética,* II 2, 1220b 12 ss., etc.

9. Es decir, carece de sentido argumentar sobre la felicidad con el común de la gente, pues éstos sólo pretenden experimentarla.

Asimismo, es conveniente no pasar por alto tales cosas, sobre todo aquellas a las que se debe dirigir toda investigación: qué es lo que posibilita participar de la vida buena y honesta –si es que decir «bienaventurada» está más sujeto a la envidia[10]–; y [es conveniente también no pasar por alto] la esperanza que se puede tener de cada clase de bienes. Pues si vivir honestamente consistiera en las cosas que resultan de la fortuna o de la naturaleza, sería desesperanzador para muchos –pues su consecución no resulta del esfuerzo, ni depende de éstos ni de su actividad–; mas si consistiera en una cierta cualidad propia y en las acciones personales, el bien sería más común y más divino: más común, al ser posible que más gente participara de él; y más divino, porque la felicidad se hallaría en aquellos que procuraran que ellos mismos y sus acciones fueran de una cierta cualidad.

IV. Serán aclaradas la mayoría de las discusiones y de las dudas, si se define bien qué es preciso considerar que es la felicidad: si consiste sólo en una cierta cualidad del alma, como algunos de los sabios antiguos han creído[11], o si es necesario que uno mismo tenga una tal cualidad, pero lo es más que la posean sus acciones.

Si distinguimos entre los modos de vida, unos no discuten tal clase de vida buena, sino que se apresuran sólo por las cosas necesarias, como por ejemplo los que se ocupan en oficios vulgares, lucrativos o artesanales –llamo vulgares a los que se practican únicamente por repu-

10. Porque una vida «bienaventurada» *(makaríos)* correspondería más bien a un ser divino.

11. Parece referirse Aristóteles a algunos miembros de la Academia y, en concreto, a Espeusipo y a Jenócrates. El primero decía que la felicidad es «un modo de ser perfecto» *(héxis teleía),* mientras que el segundo la identificaba con la «adquisición de la virtud apropiada» *(ktesis tes oikeías aretês);* cf. el comentario a este pasaje de F. Dirlmeier, *Aristoteles. Eudemische Ethik,* Berlín, 1962, p. 163.

tación; artesanales a los sedentarios y asalariados; y lucrativos a los relacionados con los mercados y las pequeñas ventas comerciales–; pero hay tres cosas que conducen a una vida feliz, los bienes que han sido antes mencionados como los mayores para los hombres: virtud, sensatez y placer; y vemos también que hay tres modos de vida que prefieren vivir todos aquellos a los que la fortuna ha dado esa posibilidad: el político, el filosófico y
1215b el placentero. De estos géneros de vida, el filosófico pretende ocuparse de la sensatez y de la contemplación de la verdad; el político, de las acciones honestas –siendo éstas las que proceden de la virtud–; y el placentero, de los placeres corporales. Por eso precisamente cada uno llama feliz a una persona distinta, como antes se ha dicho. Anaxágoras de Clazómenas[12], por cierto, preguntado quién era el [hombre] más feliz, respondió: «ninguno de los que tú crees, sino alguien que te parecería insólito». Él contestó de este modo, al ver que quien le preguntaba suponía que era imposible alcanzar este calificativo no siendo grande, bello o rico, mientras que él mismo pensaba quizá que el que vive sin pesar y de forma intachable con vistas a lo justo o participa de algún tipo de contemplación divina, ése es, en cuanto cabe decirlo del hombre, bienaventurado.

V. Ahora bien, no es fácil juzgar correctamente acerca de muchas otras cuestiones, pero sobre todo acerca de

12. Filósofo jonio del siglo v a.C., conocido sobre todo por introducir un principio rector y ordenador de la materia, el *Noûs,* para explicar el paso del desorden originario de los infinitos elementos de los que se compone la realidad al orden armónico actual del universo. No parece que sus intereses le llevaran a plantearse de forma especial cuestiones de carácter ético. Así, por ejemplo, en *Ética Nicomáquea,* VI 7, 1141b 5, Aristóteles dice de él que sabe muchas cosas admirables y difíciles, pero inútiles, porque no busca los bienes del hombre.

aquella que les parece a todos que es la más fácil y que conocerla es propio de cualquiera: cuál de las cosas en las que consiste el vivir es preferible, y con cuál uno tendría saciado el deseo si la consiguiera. Pues muchas de las cosas que acontecen son de la clase de cosas por cuya causa los hombres abandonan la vida, como, por ejemplo, las enfermedades, los dolores excesivos o las tempestades, de modo que es evidente que, si alguien [nos] diera la elección, sería preferible desde un principio, al menos por estas causas, no haber nacido[13]. Añádase a esto la vida que llevan los que aún son niños, pues nadie con buen juicio soportaría volver a pasar otra vez por ella. Además, muchas de las experiencias que no conllevan ni placer ni dolor, y [muchas] de las que conllevan un placer, pero no honesto, son como para que no existir sea mejor que vivir. En una palabra, si alguien reuniera todo lo que el conjunto de los hombres hace y padece, nada de ello ciertamente de forma voluntaria, pues no [lo hacen] por causa propia, y le añadiera una duración de tiempo ilimitada, no preferiría más por ello vivir que no vivir. Pero tampoco por el mero placer de la comida o del sexo, excluyéndose los otros placeres, los que el conocer, el ver o cualquier otro de los sentidos proporcionan a los hombres, tendría nadie en mayor estima vivir, si no es completamente servil. Pues es evidente que para el que hiciera esta elección en nada sería distinto haber nacido bestia
u hombre; así, por ejemplo, el buey que en Egipto vene- 1216a
ran como Apis tiene a su disposición una mayor abundancia de tales cosas que muchos monarcas. Ni nadie, del mismo modo, [preferiría vivir] por el placer de dormir,

13. Esta idea es tradicional en el pensamiento griego. La primera referencia explícita de ella se encuentra en Teognis, 425-6 (Young); pudiéndose seguir su rastro por Heródoto, I 31, VII 46, y Sófocles, *Edipo en Colono*, 1225.

pues ¿qué diferencia existe entre dormir un sueño del que no es posible despertar desde el primero hasta el último día durante mil o un número cualquiera de años, y vivir como si se fuera una planta? Ciertamente, las plantas parecen participar de una vida semejante, como también los fetos[14]. Pues éstos, desde su primera concepción en el interior de la madre, pasan su vida vegetando, permaneciendo dormidos todo el tiempo. Así, y en vista de tales consideraciones, resulta manifiesto que escapa a nuestro examen qué es la dicha y qué es el bien en la vida.

Por cierto, dicen que Anaxágoras respondió a uno que le suscitaba algunas dificultades de este tipo y le preguntaba por qué causa alguien preferiría nacer a no nacer: «Para contemplar[15] –dijo– el cielo y el orden de todo el universo». Por tanto, él pensaba que era valiosa la elección de vivir por causa de una cierta clase de conocimiento; pero los que estiman dichosos a Sardanápalo[16] o

14. Traducimos así el término *paidía*, que, en este contexto, parece hacer referencia no tanto al niño ya nacido, sino más bien al feto que se forma en el seno materno (cf. H. Bonitz, *Index aristotelicus*, p. 558 a 39 s.: *mulieris foetus)*. Seguimos con ello el criterio de Dirlmeier *(op. cit.*, p. 174), quien observa acertadamente que, para Aristóteles, el único estado en el que hombres y animales llevan la misma clase de vida que las plantas es precisamente el estado fetal, anterior al nacimiento, en el cual están todo el tiempo dormidos (cf. también lo que dice el propio Aristóteles en *Sobre la generación de los animales*, 778b 32-5).
15. Se debe tener en cuenta que el verbo *theoréo*, usado aquí por Aristóteles, implica una visión intelectiva, es decir, que la contemplación del orden celeste conlleva tanto su conocimiento como la comprensión de su funcionamiento.
16. Nombre griego de Asurbanipal (668-626 a.C.), el rey que llevó al Imperio Asirio al apogeo de su poder y esplendor. Aristóteles ofrece de él una figura negativa, presentándole como afeminado *(Política*, V 10, 1312a 1) y muy aficionado a los placeres sensuales *(Ética Nicomáquea*, I 5, 1095b 22). Cf. también fr. 90 (Rose).

a Esmindírides el sibarita[17] o a cualquiera de los que han vivido el modo de vida placentero, todos éstos manifiestan incluir la felicidad en la complacencia; mientras que otros no preferirían ninguna clase de sensatez, ni los placeres corporales, a las acciones que proceden de la virtud. Y algunos, al menos, escogen éstas no sólo por reputación, sino también sin pretender adquirir renombre. En cambio, la mayoría de los políticos no merecen verdaderamente esta denominación, pues no son de verdad políticos, ya que político es el que elige las buenas acciones por sí mismas, mientras que la mayoría adopta este modo de vida por las riquezas y el provecho.

De lo dicho, pues, queda claro que todos adscriben la felicidad a uno de los tres modos de vida: el político, el filosófico y el placentero. Entre éstos, qué son, qué cualidad tienen y por qué medios surgen los placeres corporales y sensuales no resulta obscuro, de modo que no es preciso investigar qué son estos [placeres], sino si conducen de alguna manera a la felicidad o no, y cómo conducen a ella; y, en caso de que sea preciso asociar al vivir honesto ciertos placeres, si hay que asociar ésos o es necesario participar de ellos de algún otro modo, mientras que los placeres por los que se cree con razón que el hombre feliz vive agradablemente y no únicamente sin dolor son otros.

Pero estas cuestiones deben ser examinadas más tarde[18]. Consideremos primero la virtud y la sensatez: cuál es la naturaleza de cada una, y si ellas mismas son

17. Opulento ciudadano de Síbaris, ciudad famosa precisamente por su gusto por el lujo y los placeres. En los testimonios que tenemos de él aparece como prototipo de hombre rico y de vida relajada (cf., por ej., Heródoto, VI 127; Ateneo, *Banquete de los eruditos,* V, 511c).
18. Dicho examen no llega a hacerse en la presente *Ética,* sino en *Ética Nicomáquea,* 1153b 7 ss.

partes de la vida buena o más bien las acciones proceden-
1216b tes de ellas, puesto que, si no todos los hombres, al menos todos los dignos de mención las asocian con la felicidad.

Así, Sócrates el Viejo[19] pensaba que el fin es conocer la virtud, e inquiría qué es la justicia, la hombría y cada una de sus partes[20]. Y lo hacía, en efecto, razonablemente, pues pensaba que todas las virtudes son ciencias, de modo que conocer la justicia y ser justo fueran coincidentes, pues tan pronto como hemos aprendido la geometría y la arquitectura, somos ya arquitectos y geómetras. Por eso precisamente inquiría qué es la virtud, pero no cómo o de qué cosas surge. Pero esto ocurre con las ciencias teoréticas, pues no es propio de la astrología, de la ciencia de la naturaleza y de la geometría otra cosa que conocer y contemplar[21] la naturaleza de las cosas que sirven de fundamento de esas ciencias, aunque, no obstante, nada impide que, accidentalmente, nos sean útiles para muchas de nuestras necesidades; mientras que el fin de las ciencias productivas es otro que la ciencia y el conocimiento, por ejemplo, la salud es el [fin] de la medicina, mientras la buena legislación o alguna otra cosa semejante es el de la política. Así pues, bueno es también conocer cada una de las cosas buenas; aunque, respecto de la virtud, no es lo más valioso saber qué es, sino conocer de qué cosas procede. Pues no deseamos saber qué es la hombría, sino ser viriles; ni qué es la justicia, sino ser justos; como también preferimos estar sanos a saber en qué consiste el estarlo, y tener una buena constitución física a saber en qué consiste el tenerla.

19. Aristóteles llama así al conocidísimo Sócrates, maestro de Platón, para distinguirlo de otro Sócrates, el Joven (cf. por ej., *Metafísica,* VII 11, 1036b 25), discípulo de este último.
20. De la virtud.
21. Cf. *supra,* n. 15.

VI. Pero, en lo que respecta a todas estas cuestiones, debemos intentar buscar el convencimiento por medio de argumentos, usando los hechos manifiestos como testimonios y ejemplos. Pues lo mejor sería que todos los hombres se mostraran de acuerdo con lo que se va a decir, y, si no, al menos que todos se muestren de acuerdo de algún modo, lo que harán si se les cambia poco a poco [para ello]; pues cada uno tiene algo propio en relación con la verdad, de lo cual es necesario partir para demostrar de algún modo estas cuestiones, porque a partir de afirmaciones verdaderas, aunque no claras, si se avanza, se harán también claras, siempre que se adopten las más conocidas en lugar de las habituales que se dicen confusamente. Ahora bien, en todo estudio metódico hay diferentes argumentos: los que se expresan filosóficamente y los que no. Por eso, no se debe pensar, incluso sobre cuestiones políticas, que es superflua una especulación tal que por medio de ella se haga evidente no sólo el qué, sino también el por qué, pues tal es el modo filosófico [de expresarse] en cada estudio metódico. Sin embargo, esto requiere mucha precaución, pues hay algunos que, a causa de que parece ser 1217a
propio del filósofo no decir nada al azar, sino con argumento, exponen, pasando muchas veces inadvertidos, argumentos vacíos y ajenos a la cuestión –cosa que hacen unas veces por ignorancia, otras por fanfarronería–, por efecto de los cuales sucede que incluso hombres experimentados y capaces para la acción son embaucados por aquellos que ni tienen ni son capaces de tener un pensamiento constructivo[22] o práctico. Y esto les

22. Por «pensamiento constructivo» *(diánoian architektoniken)* entiende Aristóteles aquel que sirve para dirigir y controlar la acción, tanto propia como ajena (cf. en especial, *Política*, VII 3, 1325b 23). De ahí que, para Aristóteles, la ciencia «constructiva» sea aquella

pasa por falta de formación, pues es falta de formación, respecto de cada cuestión, el no poder distinguir los argumentos propios de la cuestión de los ajenos [a ella].

Pero también está bien juzgar por separado el argumento de causa y el hecho demostrado, por lo dicho hace un momento[23], que no es preciso abordar todas las cuestiones por medio de argumentos, sino más bien, muchas veces, por los hechos manifiestos -ahora bien, cuando los hombres no pueden refutar [un argumento], están obligados a creer lo que se les dice-; y porque, muchas veces, lo que parece haber sido demostrado por un argumento es verdadero, pero no por la causa que afirma el argumento. Pues es posible demostrar lo verdadero por medio de lo falso, como queda claro por los *Analíticos*[24].

VII. Tras estos preliminares, comencemos hablando primero, como se ha dicho[25], partiendo de unas primeras afirmaciones no claramente expresadas, procurando, luego, descubrir con claridad qué es la felicidad. Precisamente, se está de acuerdo en que es el mejor y más importante de los bienes humanos. Y decimos «humanos», porque, tal vez, podría existir también una felicidad propia de algún otro ser superior, como, por ejemplo, un dios; pues a ninguno de los demás animales, que son de naturaleza inferior a la de los hombres, les conviene esa denominación: en efecto, un caballo no es feliz, ni un ave, ni un pez, ni ningún otro de los seres que, como su nombre indica, no tiene parte en su naturaleza de algo divi-

que rige y regula todas las demás, en cuanto su fin incluye los fines de éstas, siendo para él la política la ciencia constructiva por excelencia (cf. *Ética Nicomáquea*, I 1094a 14, 27).

23. Al comienzo de este capítulo.

24. Cf. *Analíticos primeros*, II 2, 53b 7, y *Analíticos segundos*, I, 88a 20 ss.

25. Cf. el capítulo anterior, 1216b 32 ss.

no[26], sino que, en virtud de algún otro tipo de participación en los bienes, uno de ellos vive mejor, mientras que otro, peor.

Pero que esto sea así habrá de examinarse más tarde. Ahora, digamos que, de los bienes, unos son realizables para el hombre, mientras otros no son realizables. Y esto lo decimos así porque algunos seres no participan en absoluto del movimiento, de modo que tampoco de los bienes; y estos [seres] son, igualmente, los mejores por naturaleza. Luego algunos [bienes] son realizables, pero realizables por seres superiores a nosotros. Y, ya que se habla de lo realizable en dos sentidos -pues tanto las cosas por cuyo motivo actuamos como las que realizamos por causa de éstas participan de la realización, por ejemplo, colocamos entre las cosas realizables tanto la salud y la riqueza, como las cosas que realizamos por causa de éstas, las sanas y las lucrativas-, es evidente que la felicidad debe ser considerada como la mejor de las cosas realizables por el hombre[27].

VIII. Así pues, debemos examinar qué es lo mejor y 1217b
en cuántos sentidos se habla de ello. Parece que ése de-

26. Porque, según Aristóteles, no se puede aplicar el calificativo de «feliz» *(eu-daímon)* a los seres de los que no se puede decir que participen de un elemento divino *(theîos)*, como es el *daímon*, que acompaña a todos los hombres. Estos seres inferiores tienen otra clase de «participación» en el bien, en función de la cual viven mejor o peor.

27. Para entender bien el pasaje debe tenerse en cuenta que Aristóteles emplea continuamente términos derivados del verbo *prátto*, que nosotros hemos intentado traducir siempre con los equivalentes de nuestro verbo «realizar». Así, Aristóteles llama «realizable» *(praktós)* a todo lo que está implícito en el proceso de la «realización» *(prâxis)*, es decir, tanto las acciones que se realizan en ese proceso (por ejemplo, las actividades sanas) como el resultado de dichas acciones (por ejemplo, la salud). La felicidad es algo «realizable» en cuanto constituye el resultado de la *prâxis* conducente a su realización.

pende principalmente de tres opiniones. Dicen[28], en efecto, que el bien en sí es lo mejor de todas las cosas, y que el bien en sí es aquel al que pertenece ser el primero de los bienes y la causa, por su presencia, de que los otros [bienes] sean bienes. Y ambas cosas pertenecen a la idea del bien -por «ambas» quiero decir ser el primero de los bienes y ser la causa, por su presencia, de que los demás bienes sean bienes-, pues es por ella, ante todo, por lo que se predica verdaderamente el bien -ya que las demás cosas son bienes por participación y por semejanza con ella-, y es el primero de los bienes, porque si desaparece aquello de lo que se participa, desaparecen también las cosas que participan de la idea, las cuales reciben su nombre por su participación en ella, y éste es el modo en que lo primario está en relación con lo secundario. De esta manera, el bien en sí es la idea del bien, y está separada de las cosas que participan [de ella], como también las otras ideas.

En todo caso, examinar a fondo esta opinión es propio de otro estudio y, en muchos respectos, es por necesidad más propio de la lógica -pues los razonamientos refutativos y comunes al mismo tiempo no pertenecen a ninguna otra ciencia-. Pero, si es preciso hablar brevemente de estas cosas, digamos, en primer lugar, que se afirma la existencia no sólo de la idea del bien, sino también de otra cualquiera, de forma abstracta y vacía. Se ha investigado sobre ello en muchos lugares, tanto en los tratados exotéricos como en los relacionados con la filosofía[29]. En

28. Platón y los seguidores de su doctrina de las Ideas, en la que la idea de bien ocupa un lugar privilegiado.
29. Con la expresión «tratados exotéricos» *(exoterikoîs lógois)*, Aristóteles se refiere a las obras escritas para su difusión entre el público, sobre todo diálogos (según W. Jaeger, hace referencia concretamente al libro II del diálogo *Sobre la filosofía*, en el que se sabe que criticaba la teoría platónica de las Ideas; cf. su *Aristóteles*, trad. esp.,

segundo término, aun cuando las ideas, incluyendo la idea de bien, posean el mayor grado de existencia, quizá esto no sea útil ni para la vida buena ni para las acciones.

Se habla del bien, pues, en muchos sentidos, de tantos como del ser. En efecto, el ser, como se ha definido en otros lugares, indica el qué es [una cosa], la cualidad, la cantidad y el tiempo, y además de estas cosas, se halla tanto en el ser movido como en el mover; y también el bien se halla en relación con cada una de estas categorías: respecto de la sustancia, [el bien] es inteligencia y dios; respecto de la cualidad, es lo justo; respecto de la cantidad, es la moderación; respecto del tiempo, es la ocasión propicia; y respecto del movimiento, es el enseñar y el aprender. Por tanto, del mismo modo que el ser no es algo único respecto de las categorías mencionadas, así tampoco el bien, y no hay ciencia única ni del ser ni del bien. Pero ni siquiera es propio de una única ciencia estudiar los bienes predicados de un mismo modo categorial, como, por ejemplo, la ocasión propicia o la moderación, sino que una [ciencia] estudia desde un punto de vista la ocasión propicia y la moderación y otra desde otro; así, por ejemplo, respecto del alimento, [estudian] la ocasión propicia y la moderación, la medicina y la gimnástica; respecto de las acciones bélicas, la estrategia, y así cada ciencia respecto de cada actividad, de modo que difícilmente es propio de una única ciencia estudiar el bien en sí.

Además, en cuantas cosas existe lo anterior y lo poste- 1218a
rior, no hay nada común fuera de ellas, ni separado, por-

México, 1946, p. 294), por oposición a los escritos de carácter más técnicamente filosófico *(katà philosophían)*, reservados únicamente para los discípulos. Por otro lado, es posible que la referencia al diálogo *Sobre la filosofía* se haga más bien mediante el sintagma *katà philosophían*, tal como lo cree, por ej., M. Woods, *Aristotle's Eudemian Ethics. Books I, II and VIII*, Oxford, 1982, p. 9.

que entonces habría algo anterior a lo primero, pues lo común y separado sería anterior, en cuanto que, desapareciendo lo común, desaparece lo primero. Por ejemplo, si el doble es el primero de los múltiplos, no es posible que lo múltiplo[30], que se predica [de ellos] en común, sea algo separado, pues sería anterior al doble, o si resulta que lo común es la idea, como es el caso si se hace de lo común algo separado. Pues si la justicia es un bien, y también la hombría, entonces existe, dicen[31], un bien en sí, de modo que se añade el «en sí» a la definición común. Pero ¿qué podría ser esto[32], sino que [el bien] es eterno y separado? Sin embargo, no es más blanco lo que es blanco durante muchos días que lo que lo es por un solo día, de modo que el bien no es más bien por ser eterno, ni, en consecuencia, el bien común[33] es lo mismo que la idea, pues es lo común a todas las cosas [buenas].

Pero hay que demostrar [la existencia del] bien en sí al revés de como ahora la demuestran [ellos]; pues, ahora, a partir de las cosas de las que no se admite que poseen el bien, demuestran las que sí se admite que son buenas: así, a partir de los números, [demuestran] que la justicia y la salud son un bien, pues son órdenes y números, y el bien pertenece a los números y a las unidades, al ser el Uno el bien en sí. En cambio, es preciso, a partir de las cosas que se admite [que son buenas], como, por ejemplo, la salud, la fortaleza y la prudencia, [demostrar] que lo bello es incluso mayor en las cosas inmutables, pues todas esas cosas [buenas] son orden y reposo; por tanto, si son [bue-

30. Es decir, la idea de la multiplicidad.
31. Cf. *supra* n. 28.
32. Es decir, ¿qué podría significar el añadido «en sí» a la definición de bien?
33. El bien común es el bien que se predica de todas las cosas que tienen la propiedad de ser buenas. Por tanto, es algo compartido por las cosas buenas, y no algo separado, externo a las cosas mismas.

nas], aquéllas[34] lo son más, pues les pertenecen en mayor grado estas propiedades. Y arriesgada es también la demostración de que el Uno es el bien en sí debido a que los números aspiran [a él], pues no explican claramente cómo aspiran [a él], sino que lo afirman de un modo demasiado simplista; y además, ¿cómo se puede suponer que hay un deseo en cosas que no tienen vida? Es preciso ocuparse de este problema, y no tener por cierto irreflexivamente lo que no es fácil de creer incluso con la ayuda de la razón. Y afirmar que todos los seres aspiran a un único bien no es verdad, pues cada uno tiende a su propio bien: el ojo, a la visión; el cuerpo, a la salud, y así sucesivamente.

De tales dificultades se sigue, pues, que no existe un bien en sí, y que [éste] no es útil para la política, sino que [lo útil] es, como para las otras [ciencias], un bien propio, por ejemplo, para la gimnástica, el buen estado físico. Además, está también lo escrito en el tratado[35], a saber, o la idea del bien en sí no es útil a ninguna [ciencia],
o lo es a todas por igual; además, no es realizable. Del 1218b
mismo modo, tampoco el bien común es un bien en sí –pues podría darse incluso en un bien pequeño– ni realizable, pues la medicina no se ocupa de cómo procurarse un bien cualquiera, sino de cómo [procurarse] la salud. Y así también cada uno de los demás saberes. Pero hay muchos modos de bien, y uno de ellos es lo bello, además, un [bien] es realizable y otro no. Realizable es la cla-

34. Las cosas inmutables.

35. No se sabe con seguridad a qué tratado se refiere Aristóteles. Rackham (cf. *Aristotle. The Eudemian Ethics*, Londres, 1934, *ad loc.)* piensa que debe referirse a las líneas anteriores, especialmente, 1217b 19-25, mientras que Dirlmeier *(op. cit., ad loc.)* propone *Tópicos*, 109b 13 ss. Es posible también que la referencia sea a una de sus obras anteriores, como el diálogo *Sobre la filosofía* (como sostiene Jaeger, *op. cit.*, p. 295) o *Sobre el bien*.

se de bien por causa del cual [se actúa], y no lo es la [clase de bien] que está en las cosas inmutables.

Es evidente que el bien en sí que buscamos no es ni la idea del bien, ni el [bien] común –pues la una es inmutable e irrealizable, y el otro es mutable, pero no realizable–; mientras que aquello por causa de lo cual [se actúa] es, en cuanto fin, lo mejor y la causa de los bienes que le están subordinados, y el primero de todos. De modo que éste sería el bien en sí, el fin de los actos realizables por el hombre. Y éste es el bien objeto de la ciencia soberana de todas, que es política, economía y prudencia[36]. Pues estas formas de conocimiento difieren de otras por ser de tal suerte[37]; pero si en algo difieren entre sí, habrá de discutirse más adelante[38]. Y que el fin es causa de las cosas subordinadas a él, lo evidencia el método de la enseñanza, pues [los maestros], una vez que han definido el fin, demuestran que cada una de las demás cosas [a él subordinadas] es un bien, pues aquello en vista de lo cual [se actúa][39] es una causa. Por ejemplo, puesto que el estar sano es tal cosa, es necesario que lo que contribuye a ello sea tal otra; lo saludable es causa eficiente de la salud, y, por tanto, de que ésta exista, pero no de que la salud sea un bien. Además, nadie demuestra que la salud, ni ningún otro principio, sea un bien, a no ser que sea sofista y

36. Estas disciplinas aparecen aquí como partes de una misma ciencia suprema cuyo objeto es el fin último de toda acción humana, la felicidad. Dichas disciplinas tienen un mismo carácter, pero distintos objetivos: el de la política es el bien de la ciudad; el de la economía, el bien doméstico; y el de la prudencia, el bien individual.
37. Es decir, supremas, según la jerarquización aristotélica de las ciencias en función de sus fines. Cf. *Ética Nicomáquea*, I 1094a 15 ss.
38. Cf. *Ética Nicomáquea*, VI 1141b 23 ss.
39. Es decir, el fin previamente definido.

médico –pues éstos emplean sofismas con razonamientos ajenos [al tema]–.

Pero hay que examinar en cuántos sentidos es el mejor de todos los bienes, puesto que es mejor lo que, como fin, es un bien para el hombre y lo mejor de las cosas realizables, tomando, después de esto, otro punto de partida.

# LIBRO II

I. Después de esto, y tomando otro punto de partida, hemos de hablar de lo que sigue. Todos los bienes son o externos o internos al alma, y, de éstos, los preferibles son los internos al alma, según una distinción que hemos hecho también en los tratados exotéricos[1]; pues la sensatez, la virtud y el placer son internos al alma, y a todos les parece que algunos o todos ellos son un fin. Ahora bien, de los internos al alma, unos son estados o capacidades, y otros actividades y procesos.

Así pues, sirvan de base estas distinciones, y, sobre la virtud, [asumamos] que es la mejor disposición, estado
1219a o capacidad de todo cuanto tiene algún uso o función. Y esto es evidente por inducción, pues así lo suponemos en todos los casos. Por ejemplo, hay una virtud del vestido, puesto que tiene una cierta función y un cierto uso; y además, el mejor estado del vestido es su virtud. Y lo mismo [cabe decir] también de una nave, de una casa y de las demás cosas, de modo que también del alma, pues hay una función propia de ella.

1. Cf. *supra*, libro I, n. 29.

Por tanto, [asumamos] también que sea propio del mejor estado la mejor función; y que tal como tienen los estados sus relaciones recíprocas, las tienen entre sí las funciones que se derivan de ellos. Además, la función de cada cosa es su fin. Luego de esto se sigue claramente que la función es mejor que el estado, pues el fin, en cuanto fin, es lo mejor, ya que se parte de la base de que el fin es lo mejor y lo último, aquello por lo que existen todas las demás cosas. Así pues, queda claro que la función es mejor que el estado y la disposición. No obstante, se habla de función en dos sentidos: en uno de éstos, la función es algo distinto del uso; por ejemplo, [la función] de la arquitectura es una casa, pero no su construcción; y la de la medicina, la salud, pero no la sanación ni la curación; en cambio, en otro, el uso es la función, como, por ejemplo, la [función] de la vista es la visión y la de la ciencia matemática es el conocimiento teórico[2]. De ahí que, necesariamente, cuando la función de las cosas es su uso, el uso sea mejor que el estado.

Hechas de ese modo estas distinciones, digamos que la función de una cosa y de su virtud es la misma, pero no lo es de la misma manera. Por ejemplo, el calzado es la [función][3] del oficio de la zapatería y del ejercicio de ese oficio; por tanto, si hay una virtud de la zapatería y del buen zapatero, su función es el buen calzado. Y del mismo modo también en los demás casos.

Asimismo, [asumamos] que la función del alma es procurar la vida, y que son propios de ello un cierto uso y vigilia, pues el sueño es una especie de inactividad y de calma.

2. La «función» *(érgon)*, por tanto, puede ser o el fin en vista del cual se actúa y, por consiguiente, distinto del «uso» *(chrêsis)*, es decir, de la acción que conduce a tal fin; o bien la acción misma propia de las cosas que no tienen otro fin que su propia acción. Cf. *Ética Nicomáquea*, I 1094a 3 ss.
3. En el sentido de producto final.

De este modo, puesto que es necesario que la función del alma y de la virtud sean una y la misma, la función de la virtud será una vida buena. Y éste es, pues, el bien perfecto que [decíamos] que era la felicidad. Y queda claro a partir de esos supuestos -esto es, que la felicidad era lo mejor, y que los fines y los mejores bienes eran internos al alma, y que éstos eran o un estado o una actividad-, puesto que la actividad es mejor que la disposición y la mejor actividad que el mejor estado, y que la virtud es el mejor estado, que lo mejor es la actividad de la virtud del alma. Pero la felicidad era también lo mejor, luego la felicidad es la actividad de un alma buena. Y, puesto que la felicidad era algo perfecto, y una vida es perfecta o imperfecta, y lo mismo la virtud -pues una es completa y otra parcial-, y [dado que] la actividad de las cosas imperfectas es imperfecta, la felicidad habrá de ser la actividad de una vida perfecta conforme a una virtud perfecta.

Y de que hablamos con razón de su género y de su defi-
1219b nición[4], son prueba las opiniones de todos nosotros, a saber, que obrar bien y vivir bien es lo mismo que ser feliz, y cada una de estas cosas, la vida y la acción, es un uso[5] y una actividad -pues la [vida] activa es una [vida] de uso, ya que el herrero hace un freno, pero el jinete lo usa-; también, que no es posible ser feliz ni por un solo día, ni como un niño, ni durante toda una época de la vida -por eso, es correcto el [dicho] de Solón[6]: no se debe considerar feliz a nadie mientras viva, sino sólo cuando haya alcanzado su fin, pues nada incompleto es feliz, ya que no es un todo-.

Además, las alabanzas de la virtud lo son por sus actos, y los panegíricos lo son de las acciones: y en efecto, son

4. Se entiende, de los de la felicidad.
5. En el sentido de ejercicio o práctica de algo.
6. El cual aparece en Heródoto, I 32.

coronados los vencedores, pero no los que son capaces de vencer y no vencen. Y también se juzga qué clase de persona se es a partir de los actos. Además, ¿por qué la felicidad no es alabada? Porque lo son las demás cosas por causa de ella, bien por ser referidas a ella, o bien por ser partes suyas. Por eso, son distintos una felicitación[7], una alabanza y un panegírico: en efecto, el panegírico es un discurso sobre la acción particular; la alabanza, sobre el carácter en general; y la felicitación, sobre el fin. Y con estas consideraciones, queda aclarada la dificultad a veces suscitada: por qué los buenos no son mejores que los malos durante la mitad de sus vidas, ya que todos son iguales cuando duermen. La razón es que el sueño es una inactividad del alma, y no una actividad. Por eso también, si hay alguna otra parte del alma, como, por ejemplo, la nutritiva, su virtud no es una parte de la virtud total, como tampoco lo es la [virtud] del cuerpo; pues durante el sueño la [parte] nutritiva es más activa, mientras la sensitiva y la apetitiva son inactivas durante el mismo. Pero en cuanto participan de algún modo del movimiento, las fantasías mejores son también las de los buenos, a menos que tengan por causa una enfermedad o una mutilación.

Tras esto, hemos de investigar acerca del alma, pues la virtud es propiedad del alma, no es accidental. Y puesto que examinamos la virtud humana, supongamos que son dos las partes del alma que participan de la razón, pero no que participan ambas del mismo modo, sino que a una le es natural ordenar, y a la otra, obedecer y escuchar; y si hay alguna [parte] que sea irracional de un modo distinto, dejemos esta parte de lado. Y nada importa si el alma es divisible o si es indivisible; en cambio, posee capacidades diferentes, incluyendo las menciona-

7. Entendida como la acción de considerar a alguien feliz.

das, igual que en una curva son inseparables lo cóncavo y lo convexo, y lo recto y lo blanco, aunque lo recto no sea blanco sino accidentalmente y no por su propia esencia.

También se ha prescindido de si hay alguna otra parte del alma, como, por ejemplo, la vegetativa, pues las partes mencionadas son las peculiares del alma humana, por lo cual, las virtudes de la parte nutritiva y del crecimiento no son propias del hombre; pues es necesario, si [se trata] del hombre en cuanto tal, que posea la razón como
1220a principio rector para la acción; pero la razón rige no el razonamiento, sino el deseo y las pasiones, por tanto, es forzoso que [el hombre] posea estas partes. Y, del mismo modo que la buena constitución física se compone de las virtudes de cada parte [del cuerpo], así también la virtud del alma en cuanto fin[8].

Hay dos clases de virtud: la ética y la intelectual; pues alabamos no sólo a los justos, sino también a los inteligentes y a los sabios, ya que se había supuesto que lo loable era la virtud o su función, las cuales no son actividades, sino que las actividades surgen de ellas. Y como las [virtudes] intelectuales son conforme a razón, éstas son propiedad de la parte racional, que, en cuanto posee razón, es la rectora del alma; mientras que las [virtudes] éticas son propias de la parte irracional, que, no obstante, sigue por naturaleza a la parte racional, pues no decimos cuál es el carácter[9] de un hombre [afirmando] que es sabio o sagaz, sino que es afable o audaz.

Tras esto, se ha de examinar primero la virtud ética:

8. Es decir, la virtud del alma, en cuanto es el fin de las distintas virtudes particulares de las partes constituyentes del alma, estará compuesta también de estas virtudes.
9. El *êthos*, de ahí que se denomine como «éticas» *(êthikaí)* a las virtudes del carácter.

qué es, cuáles son sus partes –pues a este punto se llega ahora– y por qué medios se produce. Es preciso, pues, investigar como investigan en otros casos todos los que tienen ya algo [conocido], y, de este modo, intentar siempre alcanzar mediante afirmaciones verdaderas pero confusas, las verdaderas y claras. Pues ahora estamos del mismo modo que si supiéramos que la salud es la mejor disposición del cuerpo y que Corisco[10] es el hombre más negro del ágora; es decir, no sabemos qué es cada una de estas cosas, pero para saber qué es cada una es de utilidad estar de tal modo[11].

Así pues, admitamos en principio que la mejor disposición resulta de los mejores medios, y que las mejores acciones de cada uno provienen de su virtud; por ejemplo, de los mejores esfuerzos y de la mejor alimentación proviene la buena constitución física, y por la buena constitución física se realizan los mejores esfuerzos. Y además, que toda disposición es producida y arruinada por los mismos medios aplicados de una cierta manera, como la salud lo es por la alimentación, los esfuerzos y el clima. Y esto queda claro por inducción. Por tanto, la virtud es la clase de disposición que resulta de los mejores movimientos del alma; de la que parte la realización de las mejores funciones y emociones del alma; que por los mismos medios es producida de una cierta manera, y de otra manera arruinada; y cuyo uso está en relación con esas cosas por las que se acrecienta o se arruina, y para las que nos dispone del mejor modo. Señal de que la virtud y el vicio tienen que ver con lo placentero y lo penoso, pues los castigos, que son terapias y actúan me-

10. No es una referencia a alguien real, sino un simple nombre genérico. Aparecerá de nuevo en VII 6, 1240b 25.
11. Es decir, en la situación de saber que la salud es la mejor disposición del cuerpo y que Corisco es el hombre más negro del ágora.

diante opuestos[12], como en los demás casos, tienen lugar por medio de éstos[13].

II. Queda claro, pues, que la virtud ética tiene que ver con lo placentero y lo penoso. Puesto que el carácter es,
1220b como indica precisamente su nombre, lo que adopta su desarrollo a partir del hábito[14], y adquiere hábito lo que, al ser movido repetidas veces de una cierta manera bajo la influencia de lo no innato, es ya capaz de actuar de ese modo, cosa que no vemos en los seres inanimados –pues aunque lances una piedra hacia arriba diez mil veces, nunca subirá a no ser por fuerza–; sea el carácter, por tanto, una cualidad de la parte irracional del alma que, según la razón rectora, es capaz de seguir a la razón. Hay que decir, pues, en función de qué aspecto del alma son de tal cualidad ciertos caracteres. Y es en función de sus capacidades para los afectos por lo que se dice [de los hombres] que son sensibles a los afectos, y en función de sus modos de ser por lo que se dice que son inclinados a esos afectos, según que los experimenten de algún modo o sean insensibles a ellos. Sigue a esto la división, establecida en otras discusiones, entre los afectos, las capacidades y los modos de ser. Llamo «afectos» a cosas tales como cólera, temor, vergüenza, apetito y, en general, a aquellas cosas que, por sí mismas, van acompañadas las más de las veces de la sensación de placer o de dolor. Y en relación con ellos, no existe ninguna cualidad, sino que se los padece, pero sí existe una cualidad en relación con

12. Como la medicina que cura restaurando el equilibrio en el cuerpo mediante la aplicación de lo contrario que ha provocado la enfermedad: por ejemplo, la fiebre que es causada por el calor se cura mediante la aplicación de su opuesto, el frío.
13. Esto es, de lo placentero y de lo penoso.
14. Pues la palabra que hemos traducido por «carácter», el griego *êthos*, es un derivado de *éthos*, 'hábito', por alargamiento en *ê* de la *e* inicial.

las capacidades. Llamo «capacidades» a aquellas cosas en virtud de las cuales son llamados los que actúan según sus afectos, como, por ejemplo, irascible, insensible, amoroso, vergonzoso, desvergonzado. Los modos de ser son todo aquello que es causa de que tales [afectos] sean conforme a razón o al contrario, como, por ejemplo, la hombría, la moderación, la cobardía y la intemperancia.

III. Hechas estas distinciones, hay que asumir que en todo lo continuo y divisible hay exceso, defecto y término medio, y esto en relación con otro o en relación con nosotros; por ejemplo, en la gimnástica, en la medicina, en la arquitectura, en la navegación y en cualquier clase de acción, científica y no científica, técnica y no técnica, pues el cambio es continuo y la acción es cambio. Pero en todos los casos, lo mejor es lo medio relativo a nosotros, pues esto es lo que ordena el conocimiento y la razón. Y en todas partes esto[15] también produce el mejor estado. Además, esto se demuestra por inducción y por razonamiento, pues los contrarios se destruyen unos a otros, y los extremos son contrarios entre sí y respecto del medio, ya que el medio es el otro [extremo] en relación con cada uno de los dos; por ejemplo, lo igual es mayor que lo menor y menor que lo mayor. De modo que es necesario que la virtud ética esté relacionada con ciertos términos medios y sea [ella misma] un cierto estado intermedio.

Así pues, hay que averiguar qué clase de estado intermedio es la virtud y con qué tipo de términos medios está relacionada. Sea tomado a modo de ejemplo y examínese cada uno de los términos de este sumario:

15. Sigue refiriéndose Aristóteles al término medio.

| | | |
|---|---|---|
| Irascibilidad | Indolencia | Apacibilidad |
| Temeridad | Cobardía | Hombría |
| 1221a Desvergüenza | Timidez | Respeto |
| Intemperancia | Insensibilidad | Moderación |
| Envidia | (Sin nombre) | Justa indignación |
| Ganancia | Pérdida | Lo justo |
| Prodigalidad | Avaricia | Liberalidad |
| Fanfarronería | Disimulo | Sinceridad |
| Adulación | Hostilidad | Amabilidad |
| Servilismo | Arrogancia | Dignidad |
| Molicie | Padecimiento | Firmeza |
| Vanidad | Pusilanimidad | Magnanimidad |
| Ostentación | Mezquindad | Magnificencia |
| Picardía | Simpleza | Sensatez |

Estos afectos y otros semejantes sobrevienen a las almas, y todos son denominados según sean unos un exceso, y otros un defecto. Así, irascible es el que se irrita más de lo que debe, más rápidamente y con más gente de la que debe; indolente, el que se queda corto [en su irritación] respecto de los demás, y respecto del cuándo y del cómo. Temerario es el que no teme ni las cosas que debe, ni cuando ni como [debe]; cobarde, quien [teme] las cosas que no debe, cuando no debe y como no debe. Del mismo modo también, intemperante es el que desea y se excede en todo cuanto le es posible; insensible, el que se queda corto y no desea cuanto es mejor y conforme a su naturaleza, sino que es impasible como una piedra. Aprovechado es el que busca la ganancia de todas las formas; perdedor, quien de ninguna manera o si no, muy poco. Fanfarrón es el que finge tener más de lo que posee; simulador, quien [finge tener] menos. Adulador es el que alaba más de lo conveniente; hostil, quien menos. El exceso por complacer es servilismo; el hacerlo poco y a duras penas, arrogancia[16]. Asimismo, el que no

16. O 'petulancia, presunción', que es el significado común de *authádeia*. Aunque por el contexto no parece el término más adecuado

soporta ningún sufrimiento, ni aun siendo mejor [para él], es un blandengue; el que [soporta] todos por igual no tiene, por decirlo de una manera simple, nombre, pero, metafóricamente, se le llama duro, sufrido y paciente. Vanidoso es quien se cree más digno de lo que es; pusilánime, quien [se cree] menos. Asimismo, pródigo es quien se excede en todos sus gastos; avaro, el que se queda corto en todos. Y lo mismo, el mezquino y el pretencioso, pues el uno sobrepasa lo conveniente, mientras el otro se queda por debajo de ello. El pícaro es el que busca la ganancia de cualquier modo y en todas partes; el simple, ni de donde debe. Envidioso es el que se aflige por los éxitos ajenos más de lo que debe –pues incluso los dignos de prosperar causan aflicción a los envidiosos cuando prosperan–; el opuesto carece
más bien de nombre: es el que se excede en no afligirse 1221b
ni ante los indignos que prosperan, sino que es condescendiente, como los glotones respecto a la comida, mientras que el otro es intransigente a causa de su envidia.

Es superfluo determinar respecto a cada uno que no es así por accidente, pues ninguna ciencia, ni teorética ni productiva[17], dice o hace esta [precisión], añadiéndola a la definición, sino que ésta va [dirigida] contra los sofismas dialécticos de las artes. Definamos, pues, de este

como antónimo de 'servilismo, deseo de complacer' *(aréskeia)*, mantengo la traducción común con la salvedad de que, aquí, Aristóteles parece poner el acento en lo que la arrogancia tiene de actitud descortés o antipática hacia el otro.

17. Sobre ciencias teoréticas *(theoretikaí)* y ciencias productivas *(poietikaí)* ya se ha hablado antes: *supra*, I 5, 1216b 11 s., siendo las primeras aquellas ciencias cuyo fin es el estudio de la actividad que les es propia, mientras que el fin de las segundas es la producción de algo externo a su actividad. Cf. también *Metafísica*, VI 1, 1025b 19 ss.

sencillo modo; [lo haremos] de forma más precisa cuando hablemos sobre los estados opuestos[18].

Entre estos mismos afectos, hay tipos que son denominados según difieran por exceso de tiempo o de grado, o con relación a algunas de las cosas que producen los afectos. Llamo, por ejemplo, a alguien irascible por ser afectado [por la ira] más pronto de lo debido; áspero y colérico, por serlo en mayor medida; amargado, por conservar su ira; pendenciero e injuriador, por las represalias que provienen de su ira. Y golosos, glotones y borrachos, por tener la capacidad afectiva irracional para el goce de una clase u otra de alimento.

Pero no se debe ignorar que algunos de los [afectos] mencionados no pueden ser considerados en función del cómo, si por «cómo» se entiende ser afectado en mayor medida; por ejemplo, no se es adúltero por tener más relaciones sexuales de las que se debe con mujeres casadas -pues no es el caso-, sino que el acto mismo es, en verdad, un vicio, ya que se expresa con una misma palabra tanto el afecto como el hecho de ser tal[19]. Y lo mismo [cabe decir] del ultraje. Y es por eso por lo que [los hombres] discuten, soliendo decir que han tenido relaciones, pero no que han cometido adulterio, pues o [actuaban] ignorándolo o siendo forzados a ello; y [dicen] que han golpeado, pero no ultrajado. Y así también en otros casos semejantes.

IV. Alcanzadas estas conclusiones, hay que decir tras esto que, puesto que dos son las partes del alma, y las virtudes se distinguen en función de ellas, siendo las que pertenecen a la parte racional intelectuales, cuya fun-

18. Es decir, sobre las virtudes intermedias que están en oposición a los modos de ser extremos que acabamos de ver. Ello se hará en el libro III de esta *Ética*.
19. Es decir, vicioso.

ción[20] es la verdad acerca de cómo son [las cosas] o de su génesis, y las de la parte irracional las que poseen un deseo –pues no cualquier parte del alma tiene un deseo, en el caso de que ésta esté dividida en partes–, es forzoso, pues, que el carácter sea bueno o malo según persiga o evite ciertos placeres y dolores. Y esto es evidente a partir de la división entre afectos, capacidades y modos de ser[21]. Pues las capacidades y los modos de ser se relacionan con los afectos, y los afectos se distinguen por el placer y el dolor, de modo que, de esto y de las tesis anteriores[22], resulta que toda virtud ética está en relación con placeres y dolores. En efecto, toda alma, bajo el efecto de ciertas cosas, tiende por naturaleza a lo peor o a lo mejor, y existe un placer relativo y referido a esas cosas. Por otro 1222a
lado, afirmamos que [los hombres] son malos a causa de los placeres y los dolores, según los persigan y eviten o como no se debe o los que no se debe. Y es por eso por lo que todos definen espontáneamente las virtudes como impasibilidad y sosiego en relación con los placeres y los dolores, y los vicios, por sus contrarios[23].

V. Pero, una vez que se ha fundamentado que la virtud es el modo de ser tal por el que los hombres son hacedores de las mejores cosas y se hallan en una disposición óptima para lo mejor, siendo lo mejor y óptimo lo que es conforme a la recta razón, esto es, lo intermedio, en relación con nosotros, entre el exceso y el defecto, será necesario que la virtud ética sea un estado intermedio propio de cada uno y relativo a ciertos términos medios entre placeres y dolores, y entre cosas placenteras y dolorosas. Y el estado intermedio se hallará unas veces en los place-

20. Cf. *supra*, n. 2 de este libro II.
21. Cf. *supra*, II 2, 1220b 7-20.
22. Cf. *supra*, II 1, 1220a 22-29.
23. Es decir, los de la impasibilidad y el sosiego en relación con los placeres y los dolores.

res –pues también existe [en ellos] un exceso y un defecto–, otras, en los dolores, y otras, en ambos; pues el que se excede al alegrarse, se excede en placer, y el que [se excede] en dolerse, en lo contrario, y esto de manera absoluta o relativa a una cierta norma; por ejemplo, cuando uno no [se comporta] como la mayoría; mas el hombre bueno [se comporta] como debe. Y, ya que hay un cierto modo de ser por el que, quien lo posee, será de tal clase como para aceptar, respecto a la misma cosa, en un caso el exceso y en otro el defecto, forzoso es que, como éstos son opuestos entre sí y con respecto al medio, también los modos de ser sean opuestos entre sí y con relación a la virtud.

Sin embargo, sucede que en ciertos casos las oposiciones son todas perfectamente notorias, en otros casos lo son más las del exceso, y en otros las del defecto. La causa de la contradicción es que no recae siempre sobre los mismos puntos de desigualdad o de semejanza respecto al término medio, sino que unas veces pasa más rápidamente del exceso y otras del defecto, al modo de ser intermedio, siendo [la persona] más distante de él la que parece ser más opuesta; por ejemplo, respecto del cuerpo, el exceso en los esfuerzos es más saludable que el defecto y más cercano al medio, mientras que en la alimentación el defecto lo es más que el exceso. Del mismo modo, los modos de ser que nos mueven a elegir la afición a los ejercicios físicos serán más favorables a la salud según sea una u otra la elección: en un caso, lo serán [los que eligen] mayores esfuerzos; en otro, más resistencia; y serán contrarios a lo mediano y a lo conforme a la razón tanto el perezoso (y no ambos[24]), en un caso, como el guloso y

24. Por *ambos* se refiere al que no hace ningún esfuerzo y al que los hace en exceso. El primero, el perezoso, es opuesto al término medio, mientras que el segundo está más cercano a éste.

no el que ayuna, en el otro. Y esto sucede porque, desde el principio, nuestra naturaleza no se separa del medio de la misma manera respecto a todas las cosas, sino que somos menos amigos de los esfuerzos y más de los placeres. Y esto es así también respecto del alma. Y colocamos como opuesto [al término medio] el modo de ser por el cual nosotros y la mayoría de los hombres tendemos más a equivocarnos –mientras que el otro [modo de ser] queda oculto como si no existiera, pues por su rareza resulta inadvertido–; por ejemplo, la ira es [opuesta] a la apacibilidad y el irascible al apacible. Y hay en verdad exceso 1222b
en ser benevolente y conciliador y no airarse cuando se es golpeado. Pero tales hombres son raros, y todos se inclinan más por aquello otro[25]. Y es por eso por lo que la animosidad no conduce a la adulación.

Una vez que se ha obtenido la relación de los modos de ser correspondientes a cada uno de los afectos, sus excesos y defectos, y de los modos de ser opuestos en virtud de los cuales los hombres están sujetos a la recta razón –cuál es la recta razón y a qué norma hay que fijarse para definir el término medio habrá de examinarse más adelante[26]–, queda claro que todas las virtudes y vicios éticos están relacionados con los excesos y los defectos de los placeres y los dolores, y que los placeres y los dolores nacen de los modos de ser y afectos mencionados. Pero el mejor modo de ser es el intermedio respecto a cada cosa. Por tanto, es evidente que todas las virtudes, o algunas de ellas, serán estados intermedios.

VI. Tomemos, pues, otro principio para la siguiente investigación. Todas las substancias son por naturaleza principios de alguna clase, y es por eso por lo que cada una puede engendrar muchas cosas de la misma clase, como,

25. Es decir, por lo contrario.
26. Cf., *infra*, VIII 3, 1249a 22 ss.

por ejemplo, un hombre [engendra] hombres, y, en general, un animal, animales y una planta, plantas. Además de esto, el hombre es también el único entre los animales que es principio de ciertas acciones, pues no podríamos decir de los demás [animales] que actúan[27]. Y entre los principios, aquellos de los que proceden primero los movimientos se denominan «soberanos»[28], y con mayor derecho, aquellos de los que no se admite [un movimiento] diferente, siendo la divinidad, seguramente, un principio de esta clase. Pero en los principios inmutables, por ejemplo, en los matemáticos, no existe el [principio] soberano, aunque se les llama así[29] por semejanza; en efecto, en ese dominio, si el principio cambia, casi todas las demostraciones derivadas cambiarán, pero éstas no cambiarán por sí mismas, anulándose una a la otra, a no ser que se anule la hipótesis y mediante otra se haga una demostración.

Pero el hombre es principio de un cierto movimiento, pues la acción es movimiento. Y puesto que, como en otros casos, el principio es causa de las cosas que son o llegan a ser en virtud de él, se debe pensar como en el caso de las demostraciones: a saber, si valiendo el triángulo por dos ángulos rectos, es necesario que el cuadrángulo

27. Según lo que nos dice la *Ética Nicomáquea*, VI 2, 1139a 20 ss., los animales sienten, pero no «actúan» *(práttein)*, porque carecen del principio de la acción, que es la libre elección *(proaíresis)*, la cual exige inteligencia *(noûs)*, reflexión *(dianoía)* y disposición ética *(ethiké héxis)*. Cf. también, en esta misma *Ética*, *infra* II 8, 1224a 29 s.
28. Traduzco así el término *kyriai*, plural de *kyrios*, 'el que tiene el poder o la autoridad, señor, soberano, dueño', usado aquí y más adelante (cf. 1223a 5-7) para designar el principio *(arché)* en sentido estricto, es decir, aquello que es causa y origen del movimiento, y dueño, por tanto, de todo aquello que de él deriva. Así, el hombre, como principio de sus acciones, es también *kyrios* de ellas, por cuanto tiene el poder de que sucedan o no.
29. Es decir, «principios», a pesar de no serlo estrictamente hablando, por no ser origen del movimiento y del cambio *(kínesis)*.

valga por cuatro ángulos rectos, está claro que la causa de esto es que el triángulo vale por dos ángulos rectos. Pero si el triángulo cambia, es necesario que el cuadrángulo cambie también: por ejemplo, si [el triángulo valiera por] tres, [el cuadrángulo valdría por] seis, y si [el triángulo valiera por] cuatro, [el cuadrángulo] por ocho. Mas si [el triángulo] no cambia y es de esa manera, es forzoso que éste[30] sea tal como es. Y que es necesario lo que intentamos demostrar resulta evidente de los *Analíticos*[31]; pero ahora no podemos afirmar ni negar nada con exactitud, salvo esto: si no hay ninguna otra causa de que el triángulo sea así, éste será una especie de principio y causa de las consecuencias subsiguientes. De este modo, si hay seres que admiten estados opuestos, es necesario que sus principios también sean de la misma clase. Pues lo que resulta 1223a
de las cosas que son por necesidad es necesario, pero las que resultan de ellas pueden llegar a ser las opuestas; y lo que depende de los hombres mismos muchas veces son cosas de esta clase, y ellos mismos son principios de tales cosas[32]. De modo que resulta evidente que todas las acciones de las que el hombre es principio y dueño pueden suceder o no, y que depende de él que sucedan o no, al menos, aquellas de las que es dueño de que existan o no. Y de cuantas cosas depende de él hacer o no, él mismo es la causa, y todo aquello de lo que es la causa depende de él.

Ya que la virtud y el vicio y sus funciones resultantes son unos alabados y otros censurados -pues se censura y alaba no lo que es por necesidad, azar o naturaleza, sino todo aquello de lo que nosotros mismos somos causantes, pues de aquello de lo que otro es causante, ese otro recibe la censura y la alabanza-, es evidente que la virtud

30. El cuadrángulo.
31. Cf. *Analíticos segundos*, I 4.
32. Es decir, de las cosas contingentes, de aquellas que pueden suceder o no.

y el vicio están en relación con aquellas acciones de las que el hombre mismo es causa y principio. Así pues, hay que considerar de qué acciones es el hombre mismo causa y principio. Ciertamente, todos convenimos en que de todas aquellas voluntarias y de su elección él es la causa, mientras que de las involuntarias no lo es. Y todas las que ha elegido está claro que son voluntarias, por lo que también lo está que la virtud y el vicio habrán de ser propios de las [acciones] voluntarias.

VII. Por tanto, hay que considerar qué es lo voluntario y qué lo involuntario, y qué es la elección, puesto que la virtud y el vicio se definen en función de ellos. Hemos de examinar primero lo voluntario y lo involuntario. Pues bien, uno y otro parecen ser una de estas tres cosas: [lo que es] conforme al deseo, conforme a la elección o conforme al pensamiento, siendo lo voluntario conforme a una de éstas, lo involuntario contrario a una de ellas. Ahora bien, el deseo se subdivide en tres: intención, impulso y apetito[33], de modo que hay que distinguirlos, y primero lo que es conforme al apetito.

Todo lo que es conforme al apetito parece ser voluntario, pues todo lo involuntario parece ser forzado, y lo forzado es penoso, al igual que todo lo que hacen o padecen los que son obligados a ello, como dice Eveno[34]:

Pues toda acción obligada brota dolorosa,

33. Para Aristóteles, la «intención» *(boúlesis)* es el deseo que responde a un plan meditado; el «impulso» *(thymós)* es el deseo que induce irreflexivamente a la acción; y el «apetito» *(epithymía)* es el deseo irracional de placer.
34. Parece tratarse de Eveno de Paros, sofista, maestro de retórica y poeta, que floreció hacia el 460 a.C. Es citado también por Platón, que lo presenta como contemporáneo y conocido de Sócrates (por ej., *Apología* 20b, *Fedro* 267a, *Fedón* 60d ss.). Este verso (fr. 8 West) es repetido también por Aristóteles en *Retórica*, I 11, 1370a 10 y *Metafísica*, V 5, 1015a 29.

de modo que si algo es penoso, es forzado, y si es forzado, es penoso. Pero todo lo que es contrario al apetito es penoso –pues el apetito es de lo placentero–, y, en consecuencia, forzado e involuntario. Así pues, lo que es conforme al apetito es voluntario, pues estas cosas[35] son opuestas entre sí. Además, toda malicia lo hace a uno más injusto, y la incontinencia parece ser una malicia: el incontinente es la clase de hombre que obra conforme al apetito y contra la razón, y es incontinente cuando actúa
según aquél, pero obrar injustamente es voluntario, de 1223b
modo que el incontinente obrará injustamente al actuar conforme al apetito[36]. Por tanto, obrará voluntariamente y lo que es conforme al apetito será voluntario. Pues sería insólito que los que se vuelven incontinentes llegaran a ser más justos.

A partir de estas consideraciones, parecería que lo que es conforme al apetito es voluntario, pero más bien [parece] lo contrario partiendo de estas otras: a saber, todo lo que uno realiza voluntariamente, lo realiza queriéndolo, y lo que uno quiere lo hace voluntariamente; pero nadie quiere lo que cree que es malo. Ahora bien, el que es incontinente no hace lo que quiere, pues ser incontinente es hacer, a causa del apetito, lo que es contrario a lo que uno cree que es lo mejor. De este modo, resultará que el mismo hombre actúa voluntaria e involuntariamente al mismo tiempo; pero eso es imposible. Además, el continente actuará con justicia, y más que la incontinencia[37],

35. Lo que es conforme y lo que es contrario al apetito, es decir, lo voluntario y lo involuntario.

36. Obsérvese que la injusticia en la conducta del incontinente descansa en la identificación entre acción voluntaria y acción conforme al apetito.

37. Aristóteles personifica el término *akrasía*, 'incontinencia', como si fuera ésta, y no el incontinente, la que actúa o no con justicia. De todos modos, el uso de este recurso expresivo se entiende en

pues la continencia es una virtud, y la virtud hace [a los hombres] más justos. Se es continente cuando se obra contra el apetito y según la razón, de modo que si actuar con justicia es voluntario, como también obrar injustamente -pues estas dos cosas parecen ser voluntarias, y es forzoso que si una es voluntaria, también lo sea la otra-, y lo que es contrario al apetito es involuntario, entonces el mismo hombre hará lo mismo voluntaria e involuntariamente al mismo tiempo.

El mismo argumento [cabe] también respecto del impulso, pues también parece haber una continencia y una incontinencia del impulso, como [la hay] del apetito; y lo que es contrario al impulso es penoso, y su represión forzada, de modo que si lo forzado es involuntario, todo aquello que sea conforme al impulso será voluntario. También Heráclito[38] parece decir, viendo la fuerza del impulso, que es penoso su refrenamiento:

Difícil es en verdad -dice- luchar contra el impulso, pues se compra al precio de la vida.

Y si es imposible que el mismo hombre haga lo mismo voluntaria e involuntariamente al mismo tiempo y con relación al mismo acto, será más voluntario el [acto] conforme a la intención que el que [se hace] en función del apetito y del impulso. Y la prueba es ésta: realizamos muchas cosas voluntariamente sin ira[39] ni apetito.

cuanto la incontinencia se puede concebir como un agente secundario, ya que es lo que mueve al hombre incontinente a actuar. Por eso, no creemos necesaria la corrección de Ross de *akrasías* por *akratoûs* 'incontinente'.

38. El célebre filósofo de Éfeso (*fl. circa* 510 a.C.), apodado desde antiguo como «el Oscuro» por su estilo enigmático y aforístico, y uno de los autores más originales de toda la filosofía presocrática. El fragmento citado es el número 85 por la edición de Diels-Kranz.

39. Aristóteles usa aquí el término *orgé*, como equivalente de *thy-*

Queda, pues, por examinar si lo que se quiere y lo voluntario es lo mismo. Pero esto también parece imposible, pues suponemos, y así parece, que la malicia hace [a los hombres] más injustos, y que la incontinencia parece ser una especie de malicia. Pero resultará lo contrario, pues nadie quiere lo que cree que es malo, y no obstante, lo realiza cuando se ha vuelto incontinente. Por tanto, si obrar injustamente es voluntario, y lo voluntario es lo conforme a la intención, cuando uno se vuelve incontinente, ya no obrará injustamente, sino que será más justo que antes de llegar a ser incontinente. Pero esto es imposible.

VIII. Queda claro, pues, que lo voluntario no es realizar lo que es conforme al deseo, ni lo involuntario lo contrario al deseo. Y que [lo voluntario] tampoco es [realizar] lo que es conforme a la elección, resulta evidente, a su vez, de esto: lo que es conforme a la intención se ha demostrado que no es involuntario, sino más bien que todo 1224a
lo que se quiere es también voluntario -aunque también se ha demostrado esto: que es posible actuar voluntariamente incluso sin quererlo-; pero muchas cosas las hacemos tan pronto como queremos [hacerlas], y nadie elige nada premeditadamente en un pronto.

Ahora bien, si era necesario[40] que lo voluntario fuera una de estas tres cosas: [lo que es] conforme al deseo, conforme a la elección o conforme al pensamiento, pero no es ninguna de las dos primeras, nos queda que lo voluntario consiste en actuar según algún modo de pensar. Haciendo avanzar un poco más el argumento, establezcamos una conclusión respecto de la definición de lo voluntario y lo involuntario. Así, parece que el hacer algo o

*mós*, 'impulso', por lo que debemos entenderlo en el sentido de agitación impulsiva más que en el de indignación o enojo.

40. Como se ha dicho al comienzo del capítulo 7, en 1223a 23 ss.

no a la fuerza es propio de los términos mencionados, pues afirmamos que lo forzado es involuntario y que todo lo involuntario es forzado. De modo que hay que examinar primero, respecto de lo forzado, qué es y qué clase de relación tiene con lo voluntario y lo involuntario. Pues parece que lo forzado y lo necesario, la fuerza y la necesidad, están en oposición con lo voluntario y el convencimiento en el ámbito de las acciones. Hablamos, en general, de lo forzado y de la necesidad incluso en referencia a los seres inanimados, pues decimos que la piedra es llevada hacia arriba y el fuego hacia abajo al ser obligados a ello por fuerza y necesidad. Pero cuando se mueven conforme a su propio y natural impulso, se dice que no [se mueven] por la fuerza, aunque tampoco voluntariamente, sino que lo opuesto no tiene nombre. Y cuando [se mueven] en contra de aquél[41], decimos que [se mueven] por la fuerza. De igual modo, también respecto de los seres animados, y de los animales, vemos que hacen y padecen muchas cosas por fuerza cuando algo les mueve desde fuera en contra de su impulso interno. En los seres inanimados el principio[42] es simple, mientras que en los animados es múltiple, pues el deseo y la razón no siempre armonizan. De modo que, respecto de los demás animales, lo forzado es simple, como respecto de los seres inanimados –pues no tienen en oposición razón y deseo, sino que viven según su deseo–, mientras que en el hombre ambos están presentes en una cierta edad, aquella a la que conferimos [la capacidad] de actuar[43]. Pues no decimos del niño que actúa, ni de las bestias, sino sólo del que actúa con uso de razón.

41. De su propio impulso.
42. Recuérdese que debe entenderse sobre todo como principio motriz, en cuanto origen y causa del movimiento.
43. Cf., *supra*, n. 27 de este libro II.

Parece, por tanto, que todo lo forzado es penoso, y que nadie actúa a la fuerza y está contento a la vez. Es por eso por lo que existe la mayor disensión respecto del continente y del incontinente, pues cada uno de ellos actúa teniendo impulsos contrarios a sí mismo, de modo que el continente, dicen, se aparta él mismo a la fuerza de los apetitos placenteros –pues sufre al apartarse del deseo que se le opone–, y también a la fuerza el incontinente [actúa] en contra de su razón. Pero parece apenarse menos, pues el apetito es de lo placentero, al cual sigue con gusto, de manera que el incontinente [actúa] más bien voluntariamente y no a la fuerza, ya que no [obra] con 1224b
pesar. Por otro lado, la persuasión se opone a la fuerza y a la necesidad. El continente se dirige hacia las cosas de las que está persuadido, y se deja llevar no a la fuerza, sino voluntariamente; pero el apetito dirige sin persuadir, ya que no participa de la razón.

Se ha dicho, pues, que éstos[44] son los únicos que parecen actuar a la fuerza e involuntariamente, y también por qué causa: por cierta semejanza [de su acción] con lo forzado, según lo decimos también respecto de los seres inanimados. Ahora bien, si se añade aquí lo adjuntado en la definición[45], se resuelve el [problema] planteado. Pues cuando algo externo mueve o mantiene en reposo alguna cosa en contra de su impulso interno, afirmamos que está forzada, y cuando no, que no lo está; pero en el incontinente y en el continente su propio impulso interno los dirige –pues poseen ambos [impulsos][46]–, de manera que ninguno de los dos actúa a la fuerza, sino voluntariamente, al menos por lo que se ha dicho; ni tampoco

44. El continente y el incontinente.
45. Cf. *supra*, 122 a 20 ss.
46. Esto es, la razón *(lógos)* y el deseo *(órexis)*, tal como se dice *supra*, 1224a 27.

por necesidad, pues llamamos «necesidad» al principio externo que mueve o impide el movimiento en contra del impulso, como si alguien, tomando a uno la mano, golpeara a otro yendo en contra de su voluntad y su apetito; mientras que cuando el principio es interno, no [se actúa] a la fuerza. Además, el placer y el dolor están presentes en ambos, pues el que es continente se duele en cuanto actúa contra el apetito y goza del placer proveniente de la esperanza de que después se beneficiará, o de que se beneficia ya al tener buena salud; y el incontinente goza al alcanzar por su incontinencia lo que apetece, pero sufre el dolor que espera, pues piensa que obra mal. De modo que hay razón para afirmar que uno y otro obran a la fuerza, y que cada uno actúa a veces involuntariamente debido al deseo y a la razón, pues al ser dos cosas distintas, se rechazan mutuamente. De ahí que [los hombres] transfieran también eso a la totalidad del alma, ya que ven algo semejante en las [partes] del alma. Es posible, pues, decir esto respecto de sus partes, pero la totalidad del alma, tanto del incontinente como del continente, actúa voluntariamente, y ninguno de los dos [obra] a la fuerza, sino una de las partes que hay en ellos, puesto que por naturaleza poseemos ambas. En efecto, la razón nos pertenece por naturaleza, ya que estará presente si se permite el crecimiento y no es imposibilitado, y también el apetito, porque desde el mismo nacimiento está presente y nos acompaña. Y es prácticamente por estas dos cosas por las que definimos lo que es por naturaleza: lo que acompaña a todos los seres nada más nacer, y lo que surge en nosotros si se permite al crecimiento seguir su curso, como las canas, la vejez, y otras cosas por el estilo. De modo que cada uno de esos dos hombres actúa en disconformidad con la naturaleza en un cierto sentido, pero en sentido absoluto ambos [actúan] según la naturaleza, aunque no según la

misma[47]. Así pues, las dificultades respecto del incontinente y del continente son éstas: o ambos o uno de los dos actúan a la fuerza, de modo que o [actúan] involuntariamente, o a la fuerza y voluntariamente al mismo tiempo; y si lo que se hace a la fuerza es involuntario, actúan a la vez voluntaria e involuntariamente. De lo di- 1225a
cho nos queda bastante claro cómo hay que encarar [esas dificultades].

Pero se dice en otro sentido que los hombres son obligados por necesidad y por fuerza a actuar sin estar en desacuerdo la razón y el deseo: cuando hacen lo que suponen que es penoso y vil, pero que, si no lo hicieran, habría para ellos azotes, cadenas o muerte. [Ellos] afirman, en efecto, que hacen esas cosas por necesidad. ¿O no es así, sino que todos hacen eso mismo voluntariamente? Pues es posible no hacerlo, sino sufrir aquel padecimiento. Además, quizá alguien pudiera afirmar algunas de estas cosas, pero otras no, pues la clase de cosas que depende de uno mismo que existan o no, incluso las que realiza y no quiere, las realiza voluntariamente y no a la fuerza; pero la clase de cosas que no dependen de uno mismo son, de alguna manera, forzadas, aunque no de un modo absoluto, ya que uno no elige eso mismo que realiza, sino aquello por cuya causa [lo realiza][48], pues también hay alguna diferencia en estos casos. En efecto, si para no ser

47. Lo que Aristóteles quiere decir es que tanto el continente como el incontinente actúan contra la naturaleza en el sentido de que, al obrar alternativamente según la razón o según el apetito, rechazan a una o a otro, siendo ambos naturales. En cambio, desde un punto de vista absoluto, ambos actúan siempre por naturaleza, pues o siguen a la razón o al apetito, los cuales son «por naturaleza» de manera distinta.

48. Esto es, el fin de la acción. El hombre no actúa de forma totalmente forzada aunque la acción misma lo sea, pues elige el fin de dicha acción, que es evitar el padecimiento que comportaría la negación a realizarla.

cogido, alguien matara a quien le está tanteando en la oscuridad, sería ridículo si dijera que ha sido obligado por la fuerza y la necesidad, sino que es preciso que exista un mal mayor y más penoso que padecería si no lo hiciera; pues en tal caso actuará obligado por la necesidad y a la fuerza, o bien no por naturaleza: cuando realice un mal por causa de un bien o de la liberación de un mal mayor; y [actuará] de cierto involuntariamente, pues esas acciones no dependen de uno mismo. Y es por eso que muchos consideran al amor como involuntario, y también a algunos impulsos y tendencias naturales, ya que son poderosos y están por encima de la naturaleza; y tenemos indulgencia [con ellos] por cuanto son naturalmente propensos a forzar la naturaleza. Además, parecería que uno actúa más a la fuerza e involuntariamente para no sufrir un fuerte dolor que para no [sufrir] uno ligero, y, en general, [más] para no sufrir dolor que para sentir alegría, pues lo que depende de uno mismo –a lo que todo se reduce– es lo que su naturaleza es capaz de sobrellevar; y lo que no es capaz [de sobrellevar], ni pertenece a su deseo natural o a su razón, no depende de uno mismo. Y es por eso por lo que de los entusiasmados[49] y de los profetas, aunque ejerzan un acto de pensamiento, sin embargo no afirmamos que depende de ellos ni decir lo que dicen ni hacer lo que hacen. Ni tampoco [lo que hacen] por apetito, de modo que ciertos pensamientos y afectos, o las acciones relativas a tales pensamientos y razonamientos, no dependen de nosotros, sino que, como decía Filolao[50],

ciertas razones son más fuertes que nosotros.

49. En el sentido de «estar inspirado o poseído por una divinidad». Cf. *supra*, 1214a 23 y n. 3 del libro I.
50. Filósofo pitagórico de la segunda mitad del siglo v a.C., natural de Crotona (o de Tarento), es citado por Platón (*Fedón*, 61d) como

Por tanto, si era preciso examinar lo voluntario y lo involuntario también en relación con lo forzado, quede así esto distinguido -pues las [razones] que más obstaculizan lo voluntario [...][51] por cuanto actúan a la fuerza, pero voluntariamente-.

IX. Puesto que se ha puesto fin a esta [cuestión], y lo voluntario no se define por el deseo ni por la elección, queda entonces definirlo como lo que es conforme al 1225b
pensamiento. Pues lo voluntario parece ser opuesto a lo involuntario, y el conocimiento de sobre quién, de con qué o de por qué [se actúa] -pues a veces se sabe que [el objeto de la acción] es el padre, pero no para matarlo, sino para salvarlo, como las Pelíadas[52], o bien que esto es una bebida, como poción o vino, cuando en realidad es cicuta- [parece ser lo opuesto] al desconocimiento, por ignorancia, no por accidente, de sobre quién, de con qué y de qué [se hace]. Lo que [se hace] por ignorancia de qué, de con qué y de sobre quién es involuntario; lo opuesto, entonces, es voluntario. Por tanto, todo lo que uno hace sin ignorancia y por sí mismo, dependiendo de él no hacerlo, es por necesidad voluntario, y lo voluntario es eso; mientras que todo lo que uno [hace] con ignorancia y por ignorarlo, [lo hace] involuntariamente. Pero como conocer y saber son de doble sentido, uno es el de tener, y otro el de hacer uso del conocimiento, quien lo tiene sin hacer uso de él podría decirse con justicia, en cierto sentido, que es ignorante, pero en otro sentido es posible que no sea justo [decirlo], como por ejemplo, si

contrario al suicidio. Escribió un libro, del que se conservan algunos fragmentos, en el que reviste la doctrina pitagórica de un ropaje típicamente filosófico, introduciendo o reelaborando la doctrina del límite y lo ilimitado y de la harmonía a través del número.

51. Aquí hay una laguna en el texto conservado.

52. Las hijas de Pelias, rey de Yolco, quienes despedazaron a su padre creyendo, engañadas por Medea, que así lo rejuvenecerían.

no ha hecho uso [del conocimiento] por negligencia. Igualmente, se podría censurar también al que no lo tiene, si [el conocimiento] fuera algo fácil o necesario, si no lo tiene por negligencia, placer o dolor. Hay que añadir, por tanto, estas cosas a la definición.

Quede, pues, definido de este modo lo voluntario y lo involuntario.

X. Tras esto, hablemos sobre la elección, planteando primero en la argumentación algunas dificultades respecto a ella. En efecto, se podría dudar qué género le corresponde por naturaleza y en cuál es preciso situarla, y si lo voluntario y lo elegido es lo mismo o no. Se dice sobre todo por parte de algunos, y al que investiga podría parecerle bien, que la elección es una de dos: u opinión o deseo, pues parece que ambas cosas la acompañan. Sin embargo, es evidente que no es deseo, pues entonces sería intención, apetito o impulso, ya que nadie desea nada sin haber experimentado alguna de estas cosas. Ahora bien, el impulso y el apetito pertenecen también a las fieras, pero la elección no. Además, incluso los que poseen ambas cosas eligen muchas veces sin impulso ni apetito; y cuando están bajo la acción de los afectos no eligen, sino que se mantienen firmes. Asimismo, el apetito y el impulso van acompañados siempre de dolor, pero muchas veces elegimos sin dolor. Tampoco, por otro lado, son lo mismo la intención y la elección, pues se quieren algunas cosas incluso sabiendo que son imposibles, como por ejemplo reinar sobre todos los hombres o ser inmortales, mientras que nadie elige [una cosa] sabiendo que es imposible, ni tampoco, en general, lo que es posible, pero cree que no depende de él realizarlo o no. De modo que resulta claro que lo elegido es necesariamente una de las cosas que dependen de uno mismo.

1226a Y es igualmente evidente que [la elección] no es opinión, ni simplemente algo que uno cree, pues lo elegido

estaba entre las cosas que dependen de uno mismo, pero opinamos muchas cosas que no dependen de nosotros, como, por ejemplo, que la diagonal es inconmensurable. Además, la elección no es verdadera o falsa. Por tanto, tampoco es la opinión sobre las cosas realizables dependientes de uno mismo con la que alcanzamos a pensar que algo se debe realizar o no realizar. Y esto es común a la opinión y a la intención, pues nadie elige ningún fin, sino los medios para ese fin; y digo, por ejemplo, que nadie elige estar sano, sino pasear o estar sentado para estar sano; ni ser feliz, sino enriquecerse o arriesgarse para ser feliz; y, en general, el que elige siempre revela qué elige y para qué, y el para qué es aquello por cuya causa se elige algo distinto, mientras que el qué es lo que se elige por causa de otra cosa. Pero, sin duda, se quiere ante todo el fin, y se opina que se debe estar sano y prosperar. De modo que es evidente por estas consideraciones que [la elección] es algo diferente de la opinión y de la intención, pues el querer y la opinión son, ante todo, de fines, mientras que la elección no[53].

Por tanto, que la elección simplemente no es ni intención ni opinión ni creencia resulta evidente. Pero ¿en qué difiere de ellas y cómo es su relación con lo voluntario? [Con la respuesta] quedará claro al mismo tiempo qué es la elección. Así, de las cosas que pueden ser o no ser, algunas son tales que permiten deliberar sobre ellas; mientras con respecto a otras no es posible. En efecto, sobre las cosas que pueden ser o no ser pero su producción no depende de nosotros, sino que unas se producen por naturaleza, otras por otras causas, nadie intentaría deliberar

53. Es decir, no se elige el fin de la acción, pues nadie se plantea si debe estar sano o no, o si debe ser feliz o no, sino los medios para conseguir dicho fin. El fin es objeto más bien de la voluntad y de la opinión, pues sí que deseamos estar sanos o ser felices y opinamos que es mejor estar sano o ser feliz.

no estando en la ignorancia. Pero las cosas que es posible no sólo que sean o no, sino también que sean objeto de deliberación para los hombres, son las que depende de nosotros realizarlas o no realizarlas. Por eso, no deliberamos sobre las cosas de la India, ni sobre cómo se cuadra el círculo, pues aquéllas no dependen de nosotros, y lo segundo es absolutamente irrealizable; pero tampoco [deliberamos] sobre todas las cosas realizables que dependen de nosotros -de donde resulta evidente que la elección tampoco es simplemente una opinión-, aunque las cosas elegibles y realizables están entre las que dependen de nosotros. Y es por ello por lo que a alguien podría surgirle esta duda: ¿Por qué, entonces, los médicos deliberan sobre las cosas de las que tienen ciencia y los gramáticos no? La razón es que, al producirse el error de dos maneras -pues nos equivocamos o al razonar o en la percepción mientras realizamos algo-, en la medicina es po-
1226b sible equivocarse de ambas maneras, mientras que en la gramática [sólo] en la percepción y en la acción, pues si ésta se examinara, se iría al infinito[54]. Así pues, y ya que la elección no es opinión ni intención, por cuanto no es ni cada una de estas cosas ni ambas -pues nadie elige repentinamente, pero sí opina que debe actuar y lo quiere [de forma repentina]-, resulta entonces que procede de ambas, pues las dos pertenecen al que elige. Pero hay que examinar cómo procede de ellas. Lo muestra de algún

54. Lo que Aristóteles quiere decir es que en la medicina es posible la deliberación porque se puede razonar acerca de los medios que hay que elegir para alcanzar la salud, pudiéndonos equivocar en el razonamiento y, por tanto, en la elección, mientras que en la gramática, es decir, en el arte de la escritura, nadie se plantea cuáles son los mejores medios para escribir, no caben, pues, el razonamiento ni la deliberación, sólo la acción de escribir, por lo que la equivocación en dicho arte se reduce a la percepción y a la realización de dicha acción.

modo la palabra misma. En efecto, la elección es una toma, pero no simplemente eso, sino la de una cosa con preferencia a otra[55]; y esto no es posible sin examen y deliberación. Por eso, la elección procede de una opinión deliberada.

En consecuencia, nadie delibera sobre el fin -éste está establecido por todos-, sino sobre los medios que tienden a él: sobre si esto o aquello conduce [a él] o, una vez decidido [el medio], cómo será aquél posible. Y todos deliberamos sobre esto, hasta que hemos retrotraído hasta nosotros el principio del proceso[56]. Así pues, si nadie elige sin haberse preparado ni haber deliberado si [algo] es mejor o peor, y se delibera sobre cuantas cosas dependen de nosotros entre las que pueden ser o no, de entre las que tienden al fin[57], es evidente que la elección es un deseo deliberado de las cosas que dependen de uno mismo. En efecto, todos deliberamos sobre las cosas que elegimos, pero sobre las que deliberamos, no todas las elegimos. Y llamo «deliberado» al [deseo] cuyo principio y causa es la deliberación; y se desea por haber deliberado. Por eso, no hay elección en los demás animales, ni a cualquier edad, ni en el hombre en cualquier estado, ya que tampoco hay [en ellos] el deliberar, ni una idea del

55. Hay que recurrir al término griego para ver claramente lo que quiere decir Aristóteles. En efecto, *pro-aíresis*, 'libre elección' o 'elección deliberada' es una clase de *haíresis*, 'toma, cogedura', en concreto, aquella que toma una cosa «con preferencia» *(pro-)* a otra. Se trata de una derivación verbal similar a la del castellano «es-coger» < «coger».

56. Se refiere al proceso de producción de los medios objeto de deliberación. Se delibera hasta saber si podemos llevarlos a cabo o no, es decir, si el principio de que se produzcan depende de nosotros. Cf. *Retórica*, I 4, 1359a 38-b 1.

57. Es decir, se delibera, dentro del grupo de las cosas que tienden a un fin, y dentro, a su vez, del grupo de las que son posibles, sobre las que dependen de nosotros.

por qué [de las cosas]; no obstante, nada impide que se dé en muchos opinar si hay que hacer algo o no, pero no con la razón. Pues es la [parte] deliberativa del alma la cognoscitiva de una causa cualquiera. En efecto, aquello por cuyo motivo [algo es][58] es una de las causas, pues aunque el por qué es causa, nosotros afirmamos más bien que causa es aquello por cuyo motivo algo es o llega a ser, como, por ejemplo, el transporte de mercancías es [causa] del avanzar, si se avanza por este motivo. Por eso, aquellos que no tienen fijado ningún objetivo no son deliberantes. De este modo, como lo que depende de uno mismo realizar o no realizar, en el caso de que uno lo realice o no lo realice por sí mismo y no por ignorancia, lo realiza o no voluntariamente, y realizamos muchas de estas cosas sin haberlas deliberado ni haberlas premeditado, es necesario que todo lo elegido sea voluntario, pero no todo lo voluntario es elegido, y que todos los actos por elección sean voluntarios, pero no todos los actos voluntarios son por elección. De estas consideraciones resulta claro también, al mismo tiempo, que los que legislan distinguen correctamente entre las acciones que son volun-
1227a tarias, las involuntarias y las que son con premeditación, pues aunque no lo hagan con una perfecta exactitud, sin embargo alcanzan al menos, de algún modo, la verdad. Pero ya hablaremos acerca de estas cosas en nuestro examen sobre lo justo[59]. Lo evidente es que la elección no es simplemente ni una intención ni una opinión, sino una opinión y un deseo, cuando se deducen como conclusión tras haber deliberado.

Pero, como el que delibera siempre delibera a causa de algo, y hay siempre para el que delibera un objetivo con

58. Esto es, la causa final.

59. Para este examen hay que remitirse a *Ética Nicomáquea*, V 8, 1135a 16 ss.

vistas al cual mira lo que le es útil, nadie delibera sobre el fin, sino que éste es principio e hipótesis, como las hipótesis de las ciencias teoréticas -se ha hablado sobre ellas brevemente al principio, y con detenimiento en los *Analíticos*[60]-, mientras que es común a todos el examen, sea técnico o no, sobre los medios conducentes al fin, por ejemplo, cuando deliberan si combaten o no combaten. Pero aquello por medio de lo cual [es algo] dependerá de lo anterior, es decir, de aquello por cuyo motivo [es algo], por ejemplo, la riqueza, el placer u otra cosa semejante que acontezca ser aquello por cuyo motivo [es algo]. Pues el que delibera, delibera si ha hecho su examen a partir del fin, o sobre aquello que tiende a él[61] para traerlo hacia sí[62], o sobre lo que uno mismo es capaz con vistas al fin. Y el fin es por naturaleza siempre algo bueno, y algo [bueno][63] es sobre lo que se delibera en cada caso, por ejemplo, el médico deliberará sobre si administra un fármaco, y el general sobre dónde se ha de acampar; para ellos, bueno es el fin que es absolutamente el mejor; pero [el fin] contrario a la naturaleza y por perversión no es el bien, sino el bien aparente. Y la razón es que no es posible emplear algunas cosas para otro fin que el que les corresponde por naturaleza, como por ejemplo, la vista: en efecto, no se puede ver lo que no es visible, ni oír lo que no es audible, pero sí producir, mediante la ciencia, lo que no es objeto de la ciencia. Pues la misma ciencia no es [ciencia] de la salud y de la enfermedad de la misma manera, sino que es de aquélla en conformidad con su naturaleza y de ésta en contra de su naturaleza. Del mismo

60. Cf. *Analíticos Primeros*, I 2, 1214b 6 ss.
61. El fin.
62. Es decir, para llegar a estar en disposición de alcanzarlo.
63. Como Dirlmeier *ad loc.*, o Décarie *(Aristote. Éthique a Eudème*, París y Montreal, 1978, *ad loc.)*, traduzco sobreentendiendo un *agathón* detrás del *kaí*.

modo, la intención es, por naturaleza, del bien, y contra la naturaleza, del mal; y se quiere por naturaleza el bien, y contra la naturaleza y por perversión, el mal.

Ahora bien, la corrupción y perversión de cada ser no [conducen] a cualquier estado al azar, sino a los opuestos e intermedios. En efecto, no es posible salirse de ellos, pues ni siquiera el engaño [conduce] a cualquier estado al azar, sino a los estados opuestos -en los casos en los que existen opuestos- y, entre ellos, a los que son opuestos respecto del conocimiento. Por tanto, es necesario que el engaño y la elección se produzcan desde el medio hacia los opuestos -siendo opuestos al medio lo más y lo menos-. La razón [de ello] es lo placentero y lo doloroso, pues [las cosas] son de tal manera que al alma lo placentero le parece bueno y lo más placentero, mejor; y el do-
1227b lor [le parece] malo y lo más doloroso, peor. De modo que también de estas cosas resulta claro que la virtud y el vicio están en relación con placeres y dolores; pues aquéllos[64] tienen que ver precisamente con las cosas que se eligen, y la elección se refiere a lo bueno, a lo malo y a sus apariencias, y tales cosas son por naturaleza placer y dolor.

Por tanto, puesto que la virtud ética es ella misma un estado intermedio y toda ella tiene que ver con placeres y dolores, y que el vicio consiste en un exceso y un defecto respecto de las mismas cosas que la virtud, es necesario que la virtud ética sea la disposición[65] a elegir el término medio relativo a nosotros en todos aquellos placeres y

64. La virtud y el vicio.

65. Traduciendo así el término *héxis*, que hasta ahora hemos venido traduciendo por «modo de ser» si se hacía referencia a la disposición o actitud respecto de los afectos, o «constitución física» si lo que se denotaba era el estado físico de un individuo. Cf. *supra*, n. 8 del libro I.

dolores en función de los cuales se atribuye a alguien, según sienta alegría o dolor, una cierta cualidad ética; pues no se atribuye ninguna cualidad ética al que le gusta lo dulce o lo amargo.

XI. Tras estas distinciones, digamos si la virtud hace la elección infalible y el fin correcto, de tal modo que se deba elegir por causa de éste, o si, como les parece a algunos[66], [hace recta] a la razón. Pero esto es [lo que hace] la continencia, pues ésta no corrompe la razón. Ahora bien, virtud y continencia son cosas diferentes. Habrá que hablar después de estas cosas[67], ya que para cuantos creen que la virtud hace recta la razón, la causa [de que lo crean] es ésta: la continencia es de la misma naturaleza, y la continencia está entre las cosas elogiables. Y decimos, tras haber suscitado esta dificultad preliminar, lo siguiente: es posible que el objetivo sea correcto, y errar en los medios para [alcanzar] el objetivo; es posible equivocarse en el objetivo y que los medios para alcanzarlo sean correctos; y, por último, que ni el uno ni los otros sean [correctos]. Ahora bien, ¿la virtud determina el objetivo o los medios para [alcanzar] el objetivo? Nosotros establecemos que el objetivo, ya que éste no es objeto de silogismo ni de razonamiento, sino que debe ser admitido, pues, como un principio. En efecto, el médico no considera si se debe estar sano o no, sino si hay que pasear o no; ni el maestro de gimnasia si se debe estar en forma o no, sino si hay que luchar o no. Y del mismo modo, ninguna otra [ciencia] delibera sobre el fin, pues, igual que en las [ciencias] teoréticas las hipótesis son principios, así también en las productivas el fin es principio e hipótesis. Puesto que es preciso que tal [cuerpo] esté sano,

66. Es posible que, como se ha señalado, se trate de una alusión a los seguidores del intelectualismo moral de Sócrates.
67. Lo hará en *Ética Nicomáquea*, VII 8, 1150b 29-1151a 28.

han de darse necesariamente tales y tales condiciones para que esto sea así; igual que en aquéllas[68]: si el triángulo equivale a dos [ángulos] rectos, necesariamente habrá tal o cual [consecuencia].

Por tanto, el fin es el principio del pensamiento, mientras que la conclusión del pensamiento es el [principio] de la acción. Así, si es causa de toda rectitud la razón o, si no la razón, la virtud, el fin será recto por obra de la virtud, aunque no los medios para [alcanzar] el fin. Pero el fin es aquello por cuyo motivo [se elige algo], pues toda elección es de algo y por motivo de algo. En consecuencia, por motivo de él es el término medio, cuya causa es la virtud al elegirlo por motivo de él[69]. Sin embargo, la elección no es del fin, sino de los medios que son por causa de él. Alcanzar, pues, cuantos de entre éstos deben realizarse
1228a a causa del fin es propio de otra facultad[70]; pero de que el fin de la elección sea correcto, es causa la virtud. Y por eso juzgamos qué clase de persona es alguien a partir de su elección, es decir, no [juzgamos] qué hace, sino por qué lo hace[71]. Del mismo modo, el vicio hace su elección por los motivos opuestos. En efecto, si alguien, estando en su poder realizar buenas acciones y abstenerse de las vergonzosas, hace lo contrario, está claro que este hombre no es virtuoso. De modo que el vicio y la virtud son necesariamente voluntarios, pues no hay ninguna necesidad de realizar maldades. Por eso, el vicio es reprochable y la virtud elogiable, pues no se reprochan los [actos]

68. Las ciencias teoréticas, como, en este caso, las matemáticas.
69. Se refiere de nuevo al fin.
70. La «sensatez» o «prudencia» *(phrónesis)*, según nos dice el propio Aristóteles en *Ética Nicomáquea*, VI 12, 1144a 7 ss.
71. Es decir, se juzga a alguien por el fin que persigue, no por los medios que elige para alcanzarlo. Si dicho fin es correcto, la persona en cuestión es virtuosa, pues es la virtud la que produce la rectitud del fin.

vergonzosos y malvados involuntarios, ni se elogian los buenos [involuntarios], sino los voluntarios. Además, elogiamos y reprochamos a todos [los hombres] atendiendo más a su elección que a sus obras, aunque sea preferible la actividad a la virtud[72], porque [ellos] pueden realizar vilezas obligados por la fuerza, pero nadie las elige [obligado por la fuerza]. Asimismo, como no es fácil ver la cualidad de la elección, por eso nos vemos obligados a juzgar la cualidad de alguien a partir de sus obras. Así pues, es preferible la actividad, pero es más elogiable la elección. De nuestros supuestos resultan, pues, estas conclusiones, que, además, están de acuerdo con los hechos observados.

72. Es decir, el ejercicio de la virtud que la virtud por sí sola.

# LIBRO III

I. Que hay términos medios en las virtudes y que éstas están vinculadas a la elección, y que sus opuestos son vicios y cuáles son éstos, se ha dicho de una forma general. Pero, tomándolas una a una, hablemos de ellas sucesivamente haciendo referencia primero a la hombría.

Casi todo el mundo cree que ser viril está en relación con el temor y que la hombría es una de las virtudes. Y hemos distinguido antes en el esquema[1] la temeridad y el miedo como contrarios, pues son, de algún modo, opuestos entre sí. Es evidente, por tanto, que quienes son llamados en función de tales modos de ser serán opuestos de la misma manera unos a otros, como, por ejemplo, el cobarde -pues éste es llamado [así] por tener más miedo de lo debido y ser menos temerario de lo que se debe- y el temerario -pues éste [es llamado así] por ser de la clase de los que tienen menos miedo de lo debido y más temeridad de la que se debe-. Y esto porque deriva por paronimia[2]: en efecto, el «temerario» es llamado así

1. Se refiere evidentemente al citado en el capítulo 3 del libro anterior, cf. 1220b 39-1221a 12.
2. Es decir, porque recibe su denominación a partir de un nombre

como parónimo de «temeridad». De este modo, como la hombría es el mejor modo de ser respecto del miedo y la temeridad, y no se debe ser ni como los temerarios –pues para unas cosas son deficientes y para otras excesivos– ni como los cobardes –pues éstos hacen lo mismo, 1228b
aunque no respecto de las mismas cosas, sino al contrario, esto es, son deficientes en ser temerarios y excesivos en tener miedo–, resulta evidente que la disposición intermedia entre la temeridad y la cobardía es la hombría, pues ésta es la mejor.

Y parece que, de ordinario, el hombre viril es intrépido, mientras el cobarde es miedoso, y que uno tiene miedo de las muchas y de las pocas, de las grandes y de las pequeñas cosas, intensa y rápidamente, mientras el otro, lo contrario: o no tiene miedo o lo tiene levemente, y ello con dificultad y rara vez, y [sólo] de las grandes cosas; y el uno soporta las cosas muy temibles, mientras el otro ni las leves. Así pues, ¿qué clase de cosas soporta el hombre viril? Primero, ¿las cosas temibles para él mismo o las que lo son para otro? Pues si son las cosas temibles para otro, nadie diría que es algo honroso; mas si son las [temibles] para él mismo, serán temibles para él mismo grandes y numerosas cosas. Temibles son las cosas productoras de miedo en todo aquel para el que son temibles; así, por ejemplo, si son muy temibles, el miedo será fuerte, pero si son leves, será débil. De este modo, sucede que el hombre viril padecerá grandes y numerosos miedos. Pero parecía, por el contrario, que la hombría hacía a uno intrépido, lo cual consiste en no tener nada de miedo o tener poco, y ello levemente y con dificultad. No obstante, quizás se hable de lo temible, como de lo placentero y de lo bueno, en dos sentidos. Pues unas cosas son simplemente placenteras y

semejante, como, por ejemplo, el gramático recibe el nombre de la gramática y el viril de la virilidad, cf. *Categorías*, 1, 1a 12-15.

buenas, mientras otras lo son para alguien concreto y no simplemente, sino que, por el contrario, son malas y desagradables, como todas las que son provechosas para los malvados y las que son placenteras para los niños, en cuanto niños. Del mismo modo, de las cosas temibles, unas simplemente lo son, y otras lo son para alguien concreto. Así, las que teme el cobarde en cuanto cobarde, unas no son temibles para nadie, y otras lo son ligeramente; mientras que las temibles para la mayoría y cuantas lo son para la naturaleza humana, decimos que son simplemente temibles. Pero el hombre viril es intrépido respecto a ellas, y soporta esta clase de cosas temibles, las cuales son temibles para él en un sentido, pero no lo son en otro: temibles en cuanto ser humano, pero no temibles en cuanto hombre viril, salvo ligeramente o no del todo. Sin embargo, estas cosas son temibles, pues son temibles para la mayoría. Y es por eso por lo que se alaba ese modo de ser: porque es como el del fuerte y el sano. En efecto, éstos son así no porque uno sea consumido por algún esfuerzo, y el otro, por algún exceso, sino porque no son sensibles en absoluto o [sólo] ligeramente a esas cosas que [afectan] a muchos o a la mayoría. En todo caso, los enfermizos, los débiles y los cobardes padecen también en cierta manera afectos comunes, sólo que más rápidamente y en mayor medida que la mayoría;[3] y, además, no son sensibles de ninguna manera o [sólo] ligeramente a los [afectos] que la mayoría padece.

Pero queda la duda de si para el hombre viril nada es temible, y de si es posible que no tenga ningún miedo.

3. Traduzco desde aquí hasta el final del párrafo siguiendo el criterio de Dirlmeier (como hacen también Walzer y Mingay), que considera innecesario suponer aquí una laguna (como hace Susemihl en su edición) sobre la base de que la línea siguiente debe referirse más bien a los hombres sanos, fuertes y viriles. Sobre la argumentación de Dirlmeier al respecto, cf. nota *ad loc.*, pp. 311-312.

O ¿nada impide que él sea del modo descrito? La hombría es, en efecto, consecuencia de la razón, y la razón manda elegir lo bueno. Por eso, el que no soporta las cosas [temibles] por causa de ello, ése o está fuera de sí o es un temerario; mientras que sólo es intrépido y viril quien lo [hace] por lo bueno. Así pues, el cobarde teme incluso las cosas que no debe, y el temerario arrostra aun las que no debe; por su parte, el hombre viril [hace], en ambos casos, las cosas que debe, y en ese sentido es un término medio, pues las cosas que la razón le manda, las arrostra y las teme. Pero la razón no le manda soportar las que son muy penosas y destructivas, a menos que sean buenas. Por tanto, el temerario arrostra estas cosas incluso si [la razón] no se lo manda, y el cobarde ni aun cuando se lo mandara; pero sólo el hombre viril cuando se lo manda. 1229a

Hay cinco formas de hombría, denominadas según su semejanza, pues soportan las mismas cosas, pero no por las mismas razones. Una es la [hombría] cívica: ésta es la causada por el respeto. La segunda es la militar: ésta es causada por la experiencia y el conocimiento no de las cosas temibles, como dijo Sócrates[4], sino de los recursos frente a las cosas temibles. La tercera es la causada por inexperiencia e ignorancia, por la cual los niños y los locos soportan los unos lo que les acaece y los otros cogen las serpientes. Otra es la debida a la esperanza, en virtud de la cual los que han sido afortunados muchas veces soportan los peligros, así como los ebrios, pues el vino los hace esperanzados. Y la restante es causada por una pasión irracional, como, por ejemplo, un deseo amoroso o un impulso. Pues si [un hombre] ama, es más temerario que cobarde y soporta muchos peligros, como el que mató al tirano de Metaponte y el que cuenta el mito de

4. En el *Protágoras*, 360d.

Creta[5]; e igualmente [ocurre] por causa de la ira y el impulso, pues el impulso es arrobador. Por eso, los jabalíes parecen ser valerosos sin serlo, pues son tales cuando se ponen fuera de sí, pero si no, son variables como los temerarios. No obstante, la [forma de hombría] derivada del impulso es la más natural, pues el impulso es invencible, y por eso los jóvenes son los que luchan mejor. La hombría cívica, por su parte, es causada por la ley. Pero ninguna de ellas es en realidad [hombría], aun cuando todas son útiles para las arengas en los peligros.

Hasta ahora hemos hablado simplemente de las cosas temibles, pero será mejor hacer mayores distinciones. Así, se llama temibles, en general, a las cosas productoras de temor. Tales son todas las que parecen ser causantes de un dolor destructivo, pues a los que esperan alguna otra clase de dolor les sobrevendrán quizá un cierto dolor y un afecto diferente, pero no será temor; por ejemplo, si alguien prevé que padecerá el dolor que padecen los envidiosos o los celosos o los avergonzados. El temor, en cambio, surge solamente ante los dolores que parecen ser
1229b de naturaleza destructora de la vida. Por eso, hay quienes, siendo muy débiles, son viriles respecto de ciertas cosas, y otros que, siendo duros y firmes, son también cobardes. Y, efectivamente, también parece que es casi propio de la hombría el ser de un cierto modo ante la muerte y el dolor anejo a ella. Pues si alguien es tal que puede soportar, mediante la razón, el calor, el frío y penas semejantes, que no son peligrosas, pero ante la muerte es débil y muy medroso, no por ningún otro afecto, sino por la misma destrucción, y otro es débil ante aquéllas pero impasible ante la muerte, parecerá que aquél es cobarde y éste viril. Pues, en efecto, se habla de peligro sólo ante la

5. Tanto los personajes aquí aludidos como las circunstancias de sus acciones nos son desconocidos.

clase de cosas temibles que están cercanas a lo que produce una destrucción semejante. Y el peligro aparece cuando [ésta] se muestra cercana.

Así pues, las cosas temibles, en relación con las cuales decimos que un hombre es viril, hemos dicho ya que son las que parecen ser productoras de un dolor destructivo, y en cuanto éstas parecen cercanas y no lejanas, y son o parecen ser de una magnitud tal que es proporcionada al hombre. Pues hay ciertas cosas que es forzoso que parezcan temibles a todo hombre y le perturben, pues nada impide que, igual que el calor y el frío y algunas otras fuerzas están por encima de nosotros y de los estados del cuerpo humano, así también [lo estén] algunos de los afectos del alma.

Por tanto, los cobardes y los temerarios se engañan a causa de sus modos de ser, pues al cobarde le parecen temibles las cosas que no son temibles y graves las leves; al temerario, lo contrario, las temibles, seguras, y las graves, leves; mientras que al hombre viril [le parecen] sobre todo como son verdaderamente. Por eso, ni alguien que soporta las cosas temibles por ignorancia es viril, por ejemplo, si alguien se expone a causa de la locura a que los rayos le caigan encima, ni quien, conociendo la magnitud del peligro, [lo arrostra] por un impulso, como los celtas que, tomando las armas, salen al encuentro de las olas; además, en general, la hombría de los bárbaros va acompañada de un impulso. Algunos también soportan [cosas] a causa de otros placeres, pues incluso el impulso produce un cierto placer, ya que va acompañado de la esperanza en la venganza. Pero sin embargo, si se soporta la muerte, sea por éste o sea por otro placer, o por huir de mayores dolores, no se dirá de ninguno de estos hombres que sea, con justicia, un hombre viril. Pues si el morir fuera placentero, muchas veces morirían los intemperantes por incontinencia, como también ahora, no siendo el

morir mismo placentero, pero sí las cosas que lo producen, muchos por incontinencia caen [muertos] a sabiendas, de los cuales ninguno sería considerado viril, aun cuando murieran muy resueltamente. Tampoco es viril ninguno de los que, como muchos hacen, evitan el sufrir,
1230a como dice Agatón[6]:

> Pues los viles entre los mortales, vencidos por el sufrir,
> aman morir.

Así también los poetas refieren el mito de que Quirón[7], siendo inmortal, imploró morir a causa del dolor de su herida. Y de manera semejante [serían considerados] cuantos por experiencia soportan los peligros, precisamente el modo en que quizás la mayoría de los soldados los soportan. Es, pues, al contrario de como pensaba Sócrates, quien creía que la hombría era conocimiento. Pues no por conocerlas arrostran las cosas temibles los que saben subirse a los mástiles, sino porque conocen los recursos ante los peligros; ni tampoco es hombría aquello por cuya causa se lucha más osadamente, pues entonces serían hombría la fuerza y la riqueza, según Teognis[8]:

> Porque todo hombre es dominado por la penuria.

Pero algunos, aun siendo manifiestamente cobardes, sin embargo soportan [el peligro] por experiencia, y esto

6. Poeta trágico ateniense de finales del siglo v a.C., citado por Platón *(Banquete,* 198a) y también por Aristóteles en *Ética Nicomáquea,* VI 2, 1139b 9, y en *Poética,* 9, 1451b; 18, 1456a. El fragmento citado es el núm. 7 en la edición de Snell.
7. El más famoso y sabio de los centauros, versado también en medicina y conocido por haber sido preceptor de Aquiles. Aristóteles se refiere aquí al mito en el que Quirón, herido accidentalmente con una flecha envenenada de Heracles, acabó transfiriendo su inmortalidad a Prometeo.
8. Poeta elegíaco del siglo vi a.C., natural de Mégara. El verso en cuestión es el 177.

porque no piensan que sea un peligro, pues conocen sus recursos. Y he aquí la prueba: cuando creen que no tienen ningún recurso, sino que está ya cercano el peligro, no resisten. Pero de todos los hombres viriles de esa clase, los que resisten por respeto parecen los más viriles, como cuando dice Homero que Héctor soportó el peligro de enfrentarse a Aquiles:

> Y el respeto se apoderó de Héctor;

y

> Polidamante me cargará el primero de censuras[9].

Y ésta es la hombría cívica. Pero la verdadera no es ni ésta ni ninguna de aquellas otras, sino semejante [a ellas], como la [valentía] de las fieras, que se abalanzan por obra del impulso al encuentro de los golpes. Pues es preciso resistir no porque uno tema que será despreciado, ni por ira, ni por no pensar que va a morir, o por tener fuerzas protectoras, ya que al menos en esos casos no creerá que haya nada temible. Pero, como toda virtud está vinculada a la elección -en qué sentido afirmamos esto se ha dicho antes: porque hace que todo sea elegido por causa de algo, que es aquello por cuya causa [se elige][10], el bien-, es evidente que la hombría, al ser una clase de virtud, hará que se soporten las cosas temibles por causa de algo, de manera que no es por ignorancia -pues, antes bien, hace juzgar con rectitud-, ni por placer, sino porque es bueno, ya que, en caso de no ser bueno, sino insensato, no se las soportará, pues sería vergonzoso.

9. El primero de estos dos versos no aparece en las ediciones de Homero que han llegado hasta nosotros, mientras que el segundo pertenece a *Ilíada*, XXII 100.
10. Es decir, el fin.

Respecto de qué cosas es la hombría un término medio, y entre qué cosas está y por qué, y qué poder tienen las cosas temibles, ya lo hemos hablado suficientemente en el presente tratado.

II. Tras esto, hay que intentar definir la moderación y la intemperancia. Del intemperante se habla en varios sentidos: a saber, es el que no ha sido refrenado ni curado de algún modo, lo mismo que indiviso es lo que no ha
1230b sido dividido; y de éstos[11], cada uno es, en un sentido, capaz, y en otro, incapaz [de sufrir el proceso], pues indiviso es tanto lo que no ha podido ser dividido como lo que puede, pero no ha sido dividido. Y de la misma manera [ocurre] con lo intemperante. Pues es tanto lo que es incapaz por naturaleza de recibir freno, como lo que es capaz [de ello] por naturaleza, pero no ha sido refrenado respecto a los errores en relación a los cuales el moderado actúa con rectitud, como [ocurre] con los niños; pues se llaman intemperantes por esta clase de intemperancia. Y también [son intemperantes] los difíciles de curar y los completamente incurables mediante castigo, pero en el otro sentido. Y, aunque se habla de la intemperancia en varios sentidos, resulta manifiesto que [los intemperantes] están en relación con ciertos placeres y dolores, y que en hallarse de un cierto modo respecto de ellos difieren entre sí y de los demás [caracteres]; y ya hemos descrito antes cómo empleamos metafóricamente el término «intemperancia». En cambio, a los que, por insensibilidad, son inflexibles respecto a los mismos placeres, unos los llaman insensibles, y otros los denominan con otros nombres semejantes. Pero el afecto no es muy conocido ni prominente a causa de que todos yerran más en el sentido contrario, y de que es connatural a todos la claudicación y la sensibilidad a tales placeres. Tales son

11. Se refiere al intemperante y a lo indiviso, que sirve de ejemplo.

sobre todo los que los comediógrafos presentan como rústicos, que ni siquiera se acercan a los placeres mesurados y necesarios.

Ahora bien, como el moderado lo es en relación con los placeres, forzoso es que lo sea también en relación con ciertos apetitos. Es preciso, pues, considerar en relación con cuáles. En efecto, el moderado no es moderado respecto de todos [los apetitos] ni respecto de todos los placeres, sino, según se cree, respecto de dos de los objetos de sensación: lo degustable y lo tangible, pero en verdad, respecto de lo tangible; pues el moderado no lo es en relación con el placer [obtenido] mediante la visión de las cosas bellas, excepto en el apetito sexual, o con el dolor derivado de las cosas vergonzosas, ni en relación con el [placer o el dolor] obtenido por la audición de los sonidos armoniosos o disonantes, ni tampoco con el [placer o el dolor] obtenido por el olfato de los buenos y malos olores. Pues tampoco se llama a nadie intemperante por experimentarlos o no. Por ejemplo, si alguien, contemplando una estatua, un caballo o a un hombre bello, u oyendo cantar, no quisiera ni comer, ni beber, ni entregarse a los placeres sexuales, sino contemplar las cosas bellas y escuchar a los cantantes, no se consideraría que es un intemperante, como tampoco los seducidos por las sirenas. Ahora bien, [el moderado y el intemperante] lo son en relación con esas dos clases de objetos sensibles respecto de las cuales sólo los otros animales logran ser también sensibles, así como gozar y apenarse: los objetos degustables y tangibles. Pero respecto a los placeres derivados de los demás sentidos, todos [esos animales] parecen ser casi por igual insensibles, por ejemplo, respecto a 1231a
la armonía o a la belleza. Pues no parece que sientan de un modo digno de mención con la propia contemplación de las cosas bellas o con la audición de sonidos armoniosos, a menos que se produzca alguna clase de prodigio.

Pero tampoco con los buenos o los malos olores, aunque todos sus sentidos sean más agudos. Gozan más bien de los olores que a ellos les gustan accidentalmente, pero no por sí mismos. Y con «no por sí mismos» me refiero a los que gozamos al esperarlos o recordarlos, por ejemplo, los de las comidas y las bebidas -pues gozamos de estos [olores] a causa de otro placer, el de comer o beber-, mientras que por sí mismos son, por ejemplo, los de las flores. Por eso, Estratónico[12] decía finamente que éstas huelen bien y aquéllas[13] agradablemente. Porque las fieras no son excitadas por cualquier placer de los relacionados con lo degustable, ni por aquellos cuya sensación está en la punta de la lengua, sino por aquellos cuya [sensación] está en la garganta, y esa impresión se parece más al tacto que al gusto. Por eso, los glotones no piden tener la lengua grande, sino la garganta de una grulla, como Filóxeno, el hijo de Erixis[14]. De modo que, por decirlo con sencillez, hay que situar a la intemperancia en relación con las cosas tangibles. E igualmente también, el intemperante lo es en relación con tales cosas. Pues la embriaguez, la gula, la lascivia, la glotonería y todas las cosas de esta clase están en relación con las sensaciones mencionadas y son partes en las que se divide la intemperancia. Pero nadie es llamado intemperante en relación con los placeres [obtenidos] mediante la visión, el oído o el olfato si se excede [en ellos], sino que censuramos esas faltas sin reproche, y, en general, cuantas cosas no son calificadas de «contenidas», pues los incontinentes no son intemperantes ni moderados.

Insensible, o como se deba denominar, es, pues, quien es de tal modo que se muestra deficiente en todas las co-

12. Músico y humorista ateniense que vivió entre el 410 y el 360 a.C.
13. Las cosas de comer y beber.
14. Un personaje de comedia, objeto de las burlas de Aristófanes (cf., por ej., *Avispas*, 84).

sas que necesariamente comparten y gozan todos de ordinario; el intemperante es, por contra, el que se excede. Pues todos gozan por naturaleza de esas cosas y las apetecen, y no son ni tampoco son llamados intemperantes -pues no se exceden en gozar más de lo que se debe cuando las consiguen, ni en afligirse más de lo debido cuando no las consiguen-, ni indolentes -pues no son deficientes en gozar o afligirse, sino que más bien se exceden-.

Y puesto que hay un exceso y un defecto respecto a estas cosas, es evidente que hay también un estado intermedio, y este estado es el mejor y contrario a ambos[15]. De modo que, si la moderación es el mejor estado en relación con las cosas respecto de las cuales el intemperante lo es, la moderación será el estado intermedio en relación con los placeres [derivados] de los objetos sensibles mencionados, siendo un estado intermedio entre la intemperancia y la insensibilidad; el exceso es, por su parte, la intemperancia, y el defecto o carece de nombre o es de- 1231b
signado por los nombres ya mencionados. En lo que respecta al género de los placeres, habrá que hacer distinciones más exactas en las afirmaciones posteriores acerca de la continencia y la incontinencia.

III. Se ha de indagar del mismo modo acerca de la apacibilidad y la aspereza; pues, en efecto, vemos que el apacible lo es respecto del dolor que nace del impulso, por cuanto tiene una cierta disposición hacia él. Y hemos hecho una descripción y opuesto al irascible, áspero y rudo -pues toda esta clase de cosas es propia de la misma disposición- el servil y el insensato. Pues, prácticamente, estos calificativos designan sobre todo a los que no son movidos por su impulso ni siquiera respecto a las cosas que deben, sino que son fácilmente insultados y se humillan ante los desprecios. Pues es opuesto a padecer

15. Al estado excesivo y al defectivo.

este pesar que llamamos impulso remisamente, con levedad y durante mucho tiempo, el [padecerlo] rápidamente, con vehemencia y durante poco tiempo. Y ya que, como dijimos también en otras partes, hay aquí exceso y defecto –pues el áspero es tal que padece [ese pesar] más y con mayor rapidez, durante más tiempo, cuando no debe, con los que no debe y con demasiados, mientras el servil es lo contrario–, es evidente que también existe un tipo intermedio en esta desigualdad. Por tanto, como esos dos modos de ser son equivocados, resulta manifiesto que el modo de ser intermedio entre ellos es conveniente; pues ni se precipita ni se retrasa, ni se irrita con quienes no debe ni evita irritarse con quienes debe. De modo que, como la apacibilidad es el mejor modo de ser en relación con esos afectos, la apacibilidad será también un tipo de estado intermedio, y el apacible el término medio entre el áspero y el servil.

IV. Y son también la magnanimidad, la magnificencia y la liberalidad estados intermedios. La liberalidad lo es en relación con la adquisición y pérdida de riquezas. En efecto, el que se alegra en toda adquisición más de lo que debe y se aflige ante cualquier pérdida más de lo debido es avaro, el que [siente] ambas cosas menos de lo que debe es pródigo, y el que las [siente] como debe es liberal. Y con «como debe» quiero decir tanto en estos casos como en los demás, lo «conforme a la recta razón». Y, puesto que aquéllos[16] consisten en un exceso y un defecto, y que donde hay extremos hay también un medio, y éste es lo mejor, y lo mejor es único en cada especie, es forzoso también que la liberalidad sea un estado intermedio entre la prodigalidad y la avaricia en la adquisición y la pérdida de riquezas. Ahora bien, hablamos de las riquezas y de la cre-

16. Los modos de ser pródigo y avaro.

matística en dos sentidos: existe, por un lado, el uso[17] propio de una posesión, por ejemplo, el de un calzado o 1232a
un vestido; por otro, el [uso] accidental, no ciertamente al modo de quien pudiera usar el calzado como un peso, sino, por ejemplo, [al modo de quien lo usa] para venta o alquiler, pues el calzado [también] se usa así. El codicioso es el que se afana por el dinero, y el dinero es [entonces] objeto de posesión, frente a su uso accidental; pero el avaro puede ser incluso pródigo en lo que respecta al carácter accidental del lucro, pues persigue el incremento en el lucro de tipo natural; el pródigo, por su parte, carece de las cosas necesarias, mientras el liberal da lo superfluo. Se dice que, de entre estos mismos[18], hay especies que difieren en más o menos respecto a sus caracteres parciales[19]; por ejemplo, son avaros el tacaño, el ruin y el sórdido: el tacaño [es avaro] en cuanto no gasta [su dinero]; el sórdido, en cuanto acepta cualquier cosa; el ruin es el que se excita mucho por pequeñas cosas; mientras que es falso y despojador el injusto por avaricia. Y lo mismo del pródigo: el disipador [es pródigo] en cuanto gasta desordenadamente, y el irreflexivo en cuanto no soporta la molestia del cálculo.

V. Respecto a la magnanimidad, es preciso definir su carácter propio a partir de lo que se atribuye a los magnánimos. Pues, igual que con otros caracteres que, a causa

17. Creemos que es interesante notar, para captar todas las connotaciones del pasaje, que en griego *chrémata*, 'riquezas', tiene el sentido también de 'cosas útiles', y que *chrêsis* significa tanto 'uso', tal como hemos traducido aquí, como 'utilidad'. Cf. *Política*, I 9, 1257a 6-13, donde se trata también esta cuestión.

18. Se refiere a los dos caracteres extremos por exceso y por defecto: el pródigo y el avaro, respectivamente.

19. Es decir, que las especies de avaricia, por ejemplo, se diferencian entre sí según el grado en el que se dé o se tome: unas clases se caracterizan por un exceso en el tomar y otras por un defecto en el dar. Cf. *Ética Nicomáquea*, IV 1, 1121b 11 ss.

de su proximidad y semejanza hasta un cierto punto, pasan inadvertidos cuando se sigue avanzando, lo mismo ha ocurrido con la magnanimidad. Por eso, los [caracteres] opuestos reivindican a veces lo mismo; por ejemplo, el pródigo [ser lo mismo] que el liberal, el arrogante que el digno y el temerario que el viril, pues lo son también con relación a las mismas cosas[20] y son limítrofes hasta un cierto punto: igual que el hombre viril es paciente ante los peligros, también el temerario, pero el uno de una manera y el otro de otra; y esas maneras difieren en el mayor grado. Y llamamos al magnánimo según la indicación de la palabra, por cuanto [ser magnánimo consiste en] una cierta grandeza de alma y de capacidad. De modo que parece ser semejante al digno y al magnífico, ya que [la magnanimidad] parece acompañar también a todas las virtudes. Pues, en efecto, es elogiable juzgar rectamente los grandes y los pequeños bienes. Y parecen ser grandes aquellos que persigue el que posee el mejor modo de ser respecto a tales placeres. Y la magnanimidad es el mejor, pues la virtud relativa a cada cosa juzga rectamente el [bien] mayor y el menor, precisamente como lo mandarían el sensato y la virtud, de modo que todas las virtudes la siguen a ella[21] o bien ella sigue a todas.

Asimismo, parece ser propio del magnánimo que sea desdeñoso. Cada virtud hace [a los hombres] desdeño-
1232b sos hacia las cosas irracionalmente grandes, por ejemplo, la hombría [hace al hombre desdeñoso] hacia los peligros -pues piensa que [considerar un peligro] como grande está entre las cosas vergonzosas, y que no toda multitud es temible- y el moderado [es desdeñoso] hacia los placeres grandes y numerosos, y el liberal hacia las ri-

20. Es decir, el temerario, por ejemplo, lo es respecto a las mismas cosas que el hombre viril, a saber, las cosas temibles.
21. A la magnanimidad.

quezas. Y ello parece ser propio del magnánimo porque se interesa por pocas cosas, y éstas, importantes, y no porque le parezcan tales a algún otro; además, un hombre magnánimo se preocupará más de qué opina un hombre honesto que muchos cualesquiera al azar, como Antifonte[22], tras haber sido condenado, dijo a Agatón, quien había alabado su defensa. Y la despreocupación es un afecto propio sobre todo del magnánimo. A su vez, respecto al honor, a la vida y a la riqueza, cosas con vistas a las cuales parecen afanarse los hombres, no se preocupa de ninguna de ellas, excepto del honor. Además, se apesadumbraría si es deshonrado y dominado por alguien indigno. Y se alegra sobremanera si lo alcanza[23].

De este modo, podría parecer entonces que está en una contradicción, pues no concuerda el ser desdeñoso de la multitud y de la opinión con el ser especialmente propenso al honor. Pero es preciso decir esto haciendo algunas distinciones. En efecto, hay honor pequeño y grande en dos sentidos, pues el honor difiere según sea debido a muchos cualesquiera o bien a los dignos de consideración, y también, a su vez, según qué lo motive, pues [el honor] es grande no sólo por la multitud de los que honran ni por su calidad, sino también por ser honorable; y en verdad, tanto los cargos como los demás bienes honorables y dignos de afán son aquellos que son verdaderamente grandes, de modo que tampoco hay ninguna virtud sin grandeza; por eso, cada [virtud] parece hacer [a los hombres] magnánimos respecto de lo que es propio de cada una de ellas, como dijimos. Sin embargo, junto a las otras virtu-

22. El famoso orador de Ramnunte (480-410 a.C.), quien fue condenado por participar en el gobierno de los Cuatrocientos en Atenas. Su discurso de defensa fue muy valorado por el propio Tucídides (VIII 68), quien dice que Antifonte fue el que mejor se defendió de una acusación capital entre todos sus contemporáneos.
23. Se entiende, el honor.

des existe una cierta magnanimidad única, de tal manera que hay que llamar propiamente magnánimo a aquel que la posee. Y, puesto que de los bienes algunos son honorables y otros como ha sido definido antes, y de tales bienes, unos son verdaderamente grandes y otros pequeños, y algunos [hombres] son dignos y además se consideran dignos de ellos, ha de buscarse al magnánimo entre éstos. Es necesario hacer una cuádruple distinción. En efecto, es posible ser digno de grandes [bienes] y considerarse a uno mismo digno de ellos; hay [bienes] pequeños y quien es digno de ellos y se considera a sí mismo digno de ellos, y es posible lo contrario para cada uno de estos casos: pues uno podría ser tal que, siendo digno de pequeños bienes, se considerara a sí mismo digno de grandes bienes honorables, y otro que, siendo digno de grandes bienes, se considerara a sí mismo digno de los pequeños. Así, el que es digno de los pequeños, pero se considera a sí mismo digno de los grandes, es censurable –pues es insensato y no está bien obtener lo que está más allá del merecimiento–, pero es censurable también quien, siendo digno
1233a de participar de tales bienes que le pertenecen, no se considera a sí mismo digno de ellos. Queda ahora el opuesto de estos dos: quien, siendo digno de los grandes, se considera a sí mismo digno de ellos, y es tal como para considerarse a sí mismo digno. Éste es elogiable e intermedio entre esos dos.

Así pues, ya que la magnanimidad es la mejor disposición respecto a la elección y al uso del honor y de los demás bienes honorables, y, aunque no lo es respecto a las cosas útiles, la atribuimos al magnánimo, y que al mismo tiempo este estado intermedio es el más elogiable, es evidente que la magnanimidad será también un estado intermedio; y de los opuestos, como hemos descrito[24],

24. En el esquema de II 3, 1221a 10 ss.

uno, que consiste en considerarse a uno mismo digno de grandes bienes, siendo indigno, es la vanidad -pues llamamos vanidosos a cuantos se creen ser dignos de grandes [bienes] sin serlo-, y el otro, que tiene que ver con no considerarse a uno mismo digno de grandes [bienes] siendo digno [de ellos], es la pusilanimidad -pues parece ser propio del pusilánime que, poseyendo [bienes] por los que se podría considerar con justicia digno, no se considere a sí mismo digno de ninguno grande-, de modo que es necesario que la magnanimidad sea un estado intermedio entre la vanidad y la pusilanimidad. Ahora bien, el cuarto de los [tipos de hombre] distinguidos[25] no es totalmente censurable, ni magnánimo, al no estar en relación con nada que posea grandeza; pues no es ni se considera digno de grandes [bienes], por lo que no es su opuesto. Y en verdad, podría parecer que el considerarse a uno mismo digno de pequeños [bienes] siendo digno de ellos es opuesto a ser digno de los grandes y [considerarse digno] de ellos. Pero no es su opuesto, porque ni siquiera es reprochable -pues se comporta como ordena la razón-; y por naturaleza es idéntico al magnánimo -pues ambos se consideran a sí mismos dignos de los [bienes] de los que son dignos-; incluso puede llegar a ser magnánimo -pues se considerará digno de los [bienes] de los que es digno-, mientras que el pusilánime, que no se considera a sí mismo digno de los grandes bienes de honor que le pertenecen, ¿qué haría si fuera digno de los pequeños? Pues, o bien, considerándose digno de los grandes, sería vanidoso, o bien [se consideraría digno] de [bienes] aún menores. Por eso, nadie llamaría pusilánime a alguien que, siendo meteco, no se considerara a sí mismo digno de gobernar, sino que se sometiera;

25. Se trata del que un poco más arriba, en 1232b 31s., aparece definido en segundo lugar.

pero sí si es alguien que es noble y estima que le viene grande gobernar.

VI. Y tampoco el magnífico lo es con relación a cualquier acción y elección, sino con el gasto, si es que no hablamos de manera metafórica; sin gasto no hay magnificencia. Pues la conveniencia está en el ornato, y el ornato no procede de unos dispendios cualesquiera, sino que consiste en un exceso respecto de las cosas necesarias. Por tanto, el que elige la grandeza que conviene a un gran gasto, y aspira a un estado intermedio semejante y con vistas a un tal placer, es magnífico. Pero el que pretende
1233b más y fuera de tono es innominado; sin embargo, tiene alguna afinidad con aquellos a los que algunos llaman groseros y ostentosos. Por ejemplo, si alguien, gastando para la boda del amado siendo rico, cree que le conviene un preparativo tal como el que se obsequia a los bebedores del Buen Genio[26], ése es un mezquino, mientras que la clase de hombre que recibe [a sus invitados] de esa manera[27] no en virtud de una reputación, ni en razón del poder, es semejante al ostentoso; y, por último, el que [lo hace] según el merecimiento [de cada uno] y conforme a la razón es magnífico, pues la conveniencia está de acuerdo con el merecimiento, ya que nada es conveniente en contra del merecimiento. Pero es preciso que la conveniencia esté en relación con cada uno, es decir, con el merecimiento del que obra, con el que recibe y con la ocasión –por ejemplo, lo que conviene para la boda de un criado es diferente a [lo que conviene] para la de un ser querido–, y también en relación con uno mismo, si realmente está en relación la cuantía o la calidad; por ejemplo, se creyó que no convenía a Temístocles la procesión

26. Los *agathodaimonistaí* eran los que sólo bebían al final del banquete en honor del «Buen Genio», por lo que se trataba de bebedores muy sobrios y que no requerían mucho gasto en bebida.
27. Es decir, con un gran gasto para la boda del amado.

que realizó a Olimpia, a causa de la humildad de sus antecedentes, sino a Cimón[28]. Sin embargo, el que se comporta por azar en lo que respecta al merecimiento no está entre ninguno de estos. Y lo mismo en lo que toca a la liberalidad, pues es posible que alguien no sea ni liberal ni avaro.

VII. Prácticamente cada uno de los demás estados de carácter elogiables o censurables, unos son excesos, otros defectos y otros estados intermedios afectivos. Por ejemplo, el envidioso y el que se alegra del mal ajeno. En efecto, según se denomina a estos estados, la envidia es afligirse de los que prosperan por su merecimiento, mientras que la afección del que se alegra del mal ajeno carece ella misma de nombre, pero el que la posee es claro que se alegra de las desgracias inmerecidas. El intermedio entre ellos es el que se indigna y lo que llamaban los antiguos la justa indignación: afligirse por las desgracias y prosperidades inmerecidas y alegrarse por las merecidas; por eso se cree que la Justa Indignación es una divinidad.

El respeto es un estado intermedio entre la desvergüenza y la timidez, pues el que no se preocupa de ninguna opinión es desvergonzado; el que [se preocupa] por igual de todas es tímido; y el que [se preocupa] de la de los que parecen honrados es respetuoso.

La amabilidad es el estado intermedio entre la hostilidad y la adulación, pues el que se acomoda fácilmente a los apetitos [de los otros] en todos los casos es adulador; el que se opone a todos es hostil; y el que ni obedece ni se resiste a cualquier placer, sino que es propenso a lo que parece lo mejor, es amable.

28. Según cuenta Plutarco (*Vida de Temístocles*, 5), los atenienses consideraron inadecuado para un hombre de bajo linaje como Temístocles que se presentara en Olimpia con el mismo boato y esplendor que Cimón, joven rico y de noble cuna y, por tanto, más merecedor de ello según la opinión común.

La dignidad es un estado intermedio entre la arrogancia y el servilismo, pues el que vive desdeñoso, sin ninguna propensión hacia otro, es arrogante; el que en todo está al servicio de otro y es inferior a todos es servil; y el que es de esa manera en unos casos pero no en otros, y respecto de los que lo merecen, es digno.

El sincero y franco, al que llaman llano, es un interme-
1234a dio entre el disimulado y el fanfarrón. En efecto, el que no ignora que engaña sobre sí mismo respecto a lo peor [de sí] es disimulado; el que [engaña] respecto a lo mejor es fanfarrón; y el que [se muestra] como es, sincero y, según Homero, sensato; y en general, uno es amigo de la verdad y el otro de la falsedad.

Y también la jocosidad es un estado intermedio, y el jocoso un intermedio entre el rudo e intratable y el bufón. Pues igual que respecto de la comida el remilgado difiere del voraz en que uno no toma nada o poco, y ello con dificultad, mientras el otro [lo toma] todo fácilmente, así también el rudo respecto del vulgar y del bufón; pues uno no acepta nada gracioso, sino con dificultad, y el otro [lo acepta] todo fácilmente y con placer. Pero no son precisas ni una cosa ni otra, sino [aceptar] unas cosas sí y otras no, y conforme a la razón; así [hace] el jocoso. La prueba es la misma: esta clase de jocosidad, y no la que denominamos así metafóricamente, es el estado más conveniente, y el estado intermedio es elogiable, mientras que los extremos, censurables. Ahora bien, siendo la jocosidad de dos clases –pues o consiste en alegrarse con lo gracioso, incluso [si va dirigido] contra uno mismo siempre que sea tal, entre lo cual está también la burla, o [consiste] en poder hacer tales gracias–, son distintas entre sí, aunque las dos son estados intermedios. En efecto, el que es capaz de hacer [gracias] tales que con ellas disfrute el que tiene buen juicio, aun cuando la gracia [vaya dirigida] a este mismo, será un término medio entre el

hombre grosero y el indiferente. Y esta definición es mejor que la que dice que [la burla] no es penosa para quienquiera que es objeto de ella, pues se debe agradar, más bien, al que está en un término medio, ya que éste tiene buen juicio.

Todos estos estados intermedios son elogiables, mas no son virtudes, ni tampoco sus opuestos son vicios, pues prescinden de elección. Todos ellos se encuentran en las divisiones de los afectos, pues cada uno de ellos es un afecto. Y por ser naturales, contribuyen a las virtudes naturales, pues cada virtud, como se dirá después[29], de alguna manera existe por naturaleza y también, de otra manera, acompañada de sensatez. Así, la envidia contribuye a la injusticia -pues las acciones procedentes de ella van dirigidas contra otro-, y la justa indignación a la justicia, mientras que el respeto, a la moderación -por eso se define la moderación en este género[30]-; en cuanto al sincero y al mentiroso, uno es sensato y el otro insensato.

Ahora bien, el medio es más opuesto a los extremos 1234b
que éstos entre sí, porque éste no acompaña a ninguno de los dos, mientras que éstos muchas veces [aparecen] juntos unos con otros, y en ocasiones los mismos [hombres] son temerarios y cobardes, y en unas cosas pródigos y en otras avaros, y en general, variables en el mal sentido. Pues cuando son variables en el buen sentido, aparecen los términos medios, ya que en el medio se encuentran, de algún modo, los extremos.

Las oposiciones de los extremos no parecen ser ambas iguales respecto al medio, sino que unas veces son [mayores] por exceso y otras por defecto. Las causas son las dos primeras mencionadas[31]: la rareza, por ejemplo, de

29. Pero no en esta *Ética*, sino en *Ética Nicomáquea*, VI 13, 1144b 15-17.
30. Se entiende, el de las virtudes naturales.
31. Cf. *supra*, libro II 5, 1222a 22-b 4.

los que son insensibles a los placeres, y que aquello en lo que nos equivocamos parece ser más opuesto [al medio]; y en tercer lugar, que el [extremo] más semejante [al medio] parece menos opuesto [a él], como, por ejemplo, ocurre con lo temerario respecto de lo audaz y con la prodigalidad respecto de la liberalidad.

Hemos hablado suficientemente, pues, de las otras virtudes elogiables; pero hay que hablar ahora de la justicia[32].

32. Lo cual se hace en el Libro V de la *Ética Nicomáquea*, que se corresponde con el Libro IV de la presente *Ética* (véase n. 1 del siguiente libro).

# LIBRO VII[1]

I. Sobre la amistad[2], qué es y cuál es su especie, quién es el amigo, si se habla de la amistad en uno o varios sentidos, y si en varios, en cuántos, y, asimismo, cómo hay que tratar al amigo y qué es lo justo en lo tocante a la amistad, hay que hacer un examen no menor que el de las cosas bellas y deseables referidas a los caracteres. Pues parece ser función de la política, ante todo, promover la amistad, y por eso dicen que la virtud es útil, ya que no es posible que sean amigos entre sí los que son mutuamente injustos. Además, todos afirmamos que lo justo y lo injusto se dan,

1. Siguiendo el criterio de Walzer-Mingay y de la mayoría de los editores de la *Ética Eudemia*, omitimos, sin prejuzgar si pertenecen originalmente o no a ésta, los libros IV, V y VI por coincidir, respectivamente, con los libros V, VI y VII de la *Ética Nicomáquea*, los cuales se pueden consultar en la traducción de Jose Luis Calvo en esta misma colección (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 2001 [BT 8239]).
2. Hay que tener en cuenta, para entender bien el concepto objeto de este libro, que el término griego *philía*, que traducimos por «amistad», tiene un campo semántico más amplio que el vocablo castellano, incluyendo también los sentidos de 'afecto', 'amor', 'afición' y 'deseo'. Y lo mismo cabe decir del adjetivo *phílos* y del verbo *philéo*.

sobre todo, en relación con los amigos; y se cree que el mismo hombre es tanto bueno como amigo, y que la amistad es una cierta disposición moral[3]; y si alguien quiere hacer de manera que [los hombres] no sean injustos, le basta con hacerlos amigos, pues los verdaderos amigos no son injustos. Pero ciertamente también, si son justos no obrarán injustamente, luego la justicia y la amistad o son lo mismo o algo muy próximo. Además de esto, consideramos que el amigo está entre los mayores bienes y que la falta de amistad y la soledad son lo más terrible, porque
1235a toda la vida y el trato voluntario se realizan con ellos[4]; en efecto, pasamos el día con familiares, parientes o compañeros, o con hijos, padres o esposa. Y las [acciones] justas privadas en favor de los amigos dependen sólo de nosotros, mientras que las que son en favor de los demás están determinadas por la ley y no dependen de nosotros.

Surgen muchas dificultades en relación con la amistad: primero, porque algunos la consideran desde fuera y se refieren [a ella] con demasiada amplitud, pues les parece que lo semejante es amigo de lo semejante, de ahí que se diga:

ya que siempre un dios conduce lo semejante con lo semejante;
pues un grajo junto a un grajo;
y el ladrón conoce al ladrón, y el lobo al lobo[5].

Los filósofos naturales también ordenan toda la naturaleza tomando como principio el ir lo semejante hacia lo

3. O bien «estado» o «disposición de carácter» *(ethiké héxis)*.
4. Con los amigos, en sentido amplio, pues en esta categoría se incluye a los «amados» en general, como hijos, parientes, compañeros, etcétera.
5. El primer verso pertenece a la *Odisea* (XVII 218); el segundo, de autor desconocido como el tercero, se cita también en *Gran Ética*, II 11, 1208b 9 y, con alguna variante, en *Ética Nicomáquea*, VIII 1, 1155a 35; cf. también *Retórica*, I 11, 1371b 17.

semejante, por eso Empédocles dijo también que la perra se sienta sobre la teja por ser lo más semejante [a ella][6]. Unos, pues, hablan así de la amistad; otros, en cambio, afirman que lo opuesto es amigo de lo opuesto. En efecto, lo amado y apetecido es amigo para todos, y lo seco no apetece lo seco, sino lo húmedo, de ahí que se diga:

> la lluvia la tierra ama

y

> dulce es el cambio de todas las cosas[7].

Pues el cambio tiende hacia lo opuesto. Y lo semejante es aborrecible para lo semejante, pues

> el ceramista está celoso del ceramista[8],

y los animales que se alimentan de las mismas cosas son enemigos entre sí. Estas opiniones discrepan, pues, grandemente. Pues, según algunas, lo semejante es amigo y lo opuesto enemigo,

> de lo más siempre como enemigo se alza
> lo menos, y comienza el día del odio[9],

6. Se trata del famoso filósofo-poeta de Acragante (494-434 a.C.), conocido defensor del principio de atracción de los semejantes (cf. la cita en *Ética Nicomáquea,* VIII 1, 1155b 7). La afinidad de la perra con la teja a la que se refiere Empédocles seguramente se deba, como sugiere J. Bollack *(Empédocle,* vol. III, París, 1969, p. 169), a los efluvios con que aquélla impregnaba la teja y que hacían que siempre fuera atraída al mismo lugar.
7. El primer verso se cita también en *Ética Nicomáquea,* VIII 1, 1155b 3, atribuido a Eurípides (fr. 898.7 Nauck), así como el segundo *(ibid.,* VII 14, 1154 b 28), que pertenece a la tragedia *Orestes* (v. 234).
8. Hesíodo, *Trabajos y Días,* 25.
9. Eurípides, *Fenicias,* 539-540.

y además, los lugares de los oponentes están separados, mientras que la amistad parece reunir; según otros, en cambio, los opuestos son amigos, y Heráclito censura al que compuso este verso:

ojalá desapareciera la discordia de entre los dioses y los [hombres[10],

porque no puede haber armonía si no hay agudo y grave, ni animales sin que haya como opuestos lo femenino y lo masculino.

Éstas son, pues, dos opiniones sobre la amistad, demasiado generales y un tanto distantes; pero también hay otras más próximas y adecuadas a los hechos observados. Pues a unos no les parece posible que los viles sean amigos, sino sólo los buenos; a otros [les parece] insólito que las madres puedan no amar a sus hijos -pues es manifiesto que también existe amor entre las fieras; al menos prefieren morir antes que sus crías-; y a otros les parece que sólo es amado lo útil. La prueba es que todos persiguen esas cosas[11], mientras que apartan las cosas inútiles incluso de sí mismos -como solía decir Sócrates el Viejo haciendo la comparación con la saliva, los cabellos y las uñas[12]-, y arrojamos las partes [del cuerpo] que
1235b son inútiles, y al fin, el cuerpo cuando muere, pues el cadáver es inútil. Pero aquellos para quienes es útil lo conservan, como en Egipto. Todas estas cosas, pues, parecen ser opuestas entre sí. En efecto, lo semejante es inútil para lo semejante, y la oposición es lo que más dista de la semejanza, y lo opuesto es lo más inútil para lo opuesto, pues lo opuesto es destructor de lo opuesto. Además,

10. *Ilíada*, XVIII 107.
11. Las cosas útiles.
12. Como se puede ver en Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I 2. 54.

a unos les parece fácil procurarse un amigo, a otros rarísimo reconocerlo, incluso imposible sin una desgracia –pues todos quieren parecer ser amigos de los que prosperan–; y otros ni siquiera consideran dignos de confianza a los que permanecen al lado hasta el final en las desgracias, como si engañaran y fingieran para procurarse, gracias a su compañía con los desafortunados, su amistad cuando de nuevo sean afortunados.

II. Se ha de considerar, pues, una definición que al mismo tiempo que nos dé cuenta lo mejor posible de las opiniones sobre estas cuestiones, solucione también las dificultades y las contradicciones. Y esto será posible si las opiniones contrarias [a éstas] se muestran bien fundamentadas, pues tal definición estará lo más de acuerdo posible con los hechos observados. Pero ocurre que las contradicciones permanecerán si lo dicho es verdadero en un sentido y no lo es en otro. Existe también la dificultad de si lo amado [13] es lo placentero o lo bueno. Pues si amamos lo que apetecemos –y el amor es ante todo así, pues no hay

amante que no ame siempre [14]–,

y el apetito es de lo placentero, entonces lo amado es lo placentero, pero si [amamos] lo que queremos, entonces es lo bueno: mas lo placentero es distinto de lo bueno.

Así pues, sobre estas cuestiones y sobre otras afines a ellas, hay que intentar hacer distinciones tomando este punto de partida: lo deseado y lo querido o es lo bueno o lo imaginado como bueno. Y por eso lo placentero es deseado, porque es imaginado como algo bueno. En efecto,

13. Entiéndase, también, «lo que es objeto de amistad». Cf. *supra*, n. 2 de este libro VII.
14. Eurípides, *Las Troyanas*, 1051.

a unos les parece [bueno] y otros se lo imaginan [como bueno] aunque no les parezca así, pues la imaginación y la opinión no residen en la misma parte del alma. En todo caso, que lo bueno y lo placentero son amados resulta evidente.

Hecha esta distinción, hay que considerar otra hipótesis; a saber, de los bienes, unos son bienes en sentido absoluto, y otros lo son para alguien, pero no en sentido absoluto. Asimismo, las mismas cosas son absolutamente buenas y absolutamente placenteras. En efecto, las que convienen al cuerpo que está sano, decimos que son absolutamente buenas para el cuerpo, mientras que aquellas que [convienen] al que está enfermo no lo son, por ejemplo, las medicinas y las amputaciones. E igualmente, son absolutamente placenteras para el cuerpo las cosas que lo son para un [cuerpo] que está sano e íntegro, por ejemplo, el ver en la luz y no en la oscuridad; aunque sea lo contrario para el que padece de oftalmía. Y el vino más placentero no es aquel que lo es para el que tiene la lengua estropeada por la embriaguez, puesto que éstos[15]
1236a le echan vinagre, sino para el que tiene el sentido intacto. Y del mismo modo respecto del alma: las cosas [placenteras] no son las que [placen] a los niños y a las fieras, sino a los adultos; al menos preferimos éstas cuando recordamos unas y otras. Y como son el niño y la fiera respecto del hombre adulto, así es el vil e insensato respecto al honesto y juicioso. Para éstos, placenteras son las cosas que están en conformidad con los modos de ser, y ésas son las cosas buenas y bellas.

Por tanto, puesto que se habla de cosas buenas en varios sentidos –pues llamamos buena a una cosa por ser de tal cualidad, y a otra por ser beneficiosa y útil–, y, además, lo placentero es, por un lado, lo absolutamente [pla-

15. Los borrachos.

centero] y absolutamente bueno, y, por otro, lo que es [placentero] para alguien e imaginado como bueno; y del mismo modo que, respecto de las cosas inanimadas, nos es posible elegir y amar alguna por cada una de estas razones, así también [nos es posible elegir y amar] a un hombre. En efecto, a uno por su modo de ser y por su virtud, a otro porque es servicial y útil, y a otro porque es agradable y por placer. Uno se convierte en amigo, pues, cuando, siendo amado, ama a su vez y esto no pasa inadvertido de algún modo a ninguno de los dos.

Así pues, es necesario que haya tres formas de amistad, y que ni se denominen todas conforme a una sola, ni como especies de un solo género, ni de un modo totalmente homónimo. En efecto, son denominadas respecto a una cierta [forma] única y primera [de amistad][16], como lo medicinal; pues denominamos «medicinal» al alma, al cuerpo, al instrumento y a la acción, pero, propiamente, a lo primero. Y primero es aquello cuyo concepto se encuentra en todos. Por ejemplo, un instrumento medicinal es aquel del que puede servirse el médico, pero en el concepto del médico no se encuentra el del instrumento. Lo primero se busca, pues, en todas partes; y al ser lo universal lo primero, se considera también lo primero universal, pero esto es erróneo. De modo que tampoco en relación con la amistad se puede dar cuenta de todos los hechos observados. En efecto, cuando no encaja un concepto único, no se cree que las demás sean formas de amistad; pero éstas lo son, aunque no de igual manera; y cuando la primera [forma] no encaja [con los hechos observados], se afirma, por cuanto [se cree que]

16. Es decir, para Aristóteles las diferentes clases de amistad no se definen ni de forma unívoca, ni mediante la asignación de un mismo nombre a cosas que no tienen ninguna relación entre sí (homonimia), sino en función de una clase «primera» de amistad de la cual se derivan las demás: la amistad motivada por la virtud.

debería ser universal, si realmente es primera, que tampoco las demás son formas de amistad. Pero hay muchas formas de amistad. En efecto, esto ya se ha dicho, puesto que se ha determinado que se habla de la amistad en tres sentidos: una se define por la virtud, otra por lo útil y la última por lo placentero.

De éstas, la amistad motivada por lo útil es la de la mayoría -pues unos aman a otros por ser útiles, y hasta el punto [que lo son], como [dice] el proverbio:

> Glauco, un varón auxiliar, es amigo en tanto luche,

y

> ya no conocen los atenienses a los megarenses[17]-,

mientras que la motivada por el placer es propia de los jóvenes -pues tienen sensibilidad hacia él; por eso la amistad de los jóvenes es mudable, porque, al mudar los
1236b caracteres en función de la edad, cambia también lo placentero-, y la que es conforme a la virtud es propia de los mejores.

Resulta claro de estas consideraciones que la amistad primera, la de los buenos, es amistad y elección recíproca de los unos a los otros. En efecto, lo amado es amigo para el que ama, y también el que ama es amigo para el amado. Esta amistad sólo se encuentra, pues, en los hombres -pues sólo [ellos] tienen consciencia de la elección-; pero las otras [formas de amistad se dan] también entre las fieras, y es manifiesto que, en pequeña escala, la utilidad existe entre las [fieras] domesticadas y el hombre, y entre unas y otras; por ejemplo, la [amistad] del reyezue-

17. El primero es un fragmento de Arquíloco (fr. 15 West), mientras que el segundo es de autor desconocido; este último hace referencia a la actitud hostil de Atenas hacia Mégara cuando esta ciudad dejó de ser aliada en la guerra del Peloponeso y, por tanto, útil a sus intereses.

lo con el cocodrilo, que menciona Heródoto[18], y el modo como hablan los adivinos de las concentraciones y dispersiones [de las aves]. También los viles pueden ser amigos entre sí movidos por lo útil y por lo placentero. Pero algunos, ya que la [amistad] primera no se da entre ellos, afirman que no son amigos, pues el vil será injusto con el vil, y los que reciben injusticias no se aman entre sí. No obstante, aman, aunque no con la amistad primera, puesto que nada impide que al menos [amen] con las otras [formas de amistad]. En efecto, aunque se causan daño, se soportan unos a otros por placer mientras son incontinentes. Pero, cuando se investiga con rigor, tampoco parece que los que aman por placer sean amigos unos de otros, porque no se da la [amistad] primera. Pues ésta es segura, mientras aquélla es insegura. No obstante es amistad, como se ha dicho, aunque no ésa[19], sino una derivada de ella. Por tanto, hablar de amigo sólo en ese caso es forzar los hechos observados y decir necesariamente paradojas: es imposible [hablar] de todas [las formas de amistad] según una única definición. [Esto] queda, pues, así: que la amistad primera es, en un sentido, única, pero que, en otro, es como todas, no en cuanto [todas] sean homónimas y relacionadas al azar entre sí, ni en cuanto estén bajo una sola forma, sino más bien en cuanto están en relación con una [forma] única.

Y puesto que lo absolutamente bueno y lo absolutamente agradable[20] son lo mismo y [se dan] al mismo tiempo si algo no lo impide, y [puesto que] el verdadero amigo es también absolutamente el primero, y tal es el que es elegible por sí mismo –es necesario que sea así, pues aquel para

18. En *Historias*, II 68, Heródoto dice que el reyezuelo es el único animal que vive en paz con el cocodrilo y le presta servicios, como el de comerse las sanguijuelas que éste tiene en la boca.
19. La amistad primera.
20. O placentero *(hedú)*.

el que uno quiere los bienes por sí mismo es necesario que sea también elegible por sí mismo–, el verdadero amigo es también absolutamente agradable; por eso cualquier amigo parece también agradable. Pero aún hay que definir esto más, pues existe la dificultad de si lo amado es lo bueno para uno mismo o lo absolutamente bueno, y de si el acto de amar va acompañado de placer, de modo que también lo amable[21] sea o no placentero. Pues han de llevarse ambas cuestiones al mismo punto: las cosas que no son absolutamente buenas, sino posiblemente malas, han de evitarse en todo caso; y lo que no es bueno para uno mismo, que nada tenga que ver con uno, pero esto es lo que se busca, que las cosas absolutamente buenas sean buenas de esta
1237a manera[22]. Pues es preferible lo absolutamente bueno, y, para uno mismo, lo bueno para uno mismo; cosas [ambas] que hay que armonizar. Esto hace la virtud, y la política está para eso, para que se produzca [esta armonía] entre los que todavía no existe. Ahora bien, estando el hombre en buena disposición y ante ese camino –pues, por naturaleza, son buenas para él las cosas absolutamente buenas–, y, de la misma manera, el hombre antes que la mujer y el bien dotado antes que el inepto, y siendo el camino a través del placer, forzoso es que las cosas bellas sean placenteras. Pero cuando estas cosas discuerdan, uno no es aún perfectamente bueno, pues puede nacer en él la incontinencia, ya que hay incontinencia al discordar lo bueno con lo placentero en el dominio de los afectos.

De este modo, puesto que la amistad primera es conforme a la virtud, esos mismos[23] serán también absolutamente buenos. Y ello no porque sean útiles, sino en otro sentido; pues son dos cosas [distintas] lo bueno para al-

21. En el sentido de 'digno de ser amado'.
22. Es decir, buenas también para uno mismo.
23. Los amigos según la amistad primera, fundada en la virtud.

guien y lo absolutamente bueno. Y, del mismo modo que en el caso de lo provechoso, también en lo que respecta a los modos de ser. Pues es diferente lo absolutamente provechoso y lo [provechoso] para uno mismo, como lo es el ejercitarse frente al medicarse[24]. De manera que también es [doble] el modo de ser que es la virtud humana[25]. Pues sea [admitido] que el hombre es de los seres buenos por naturaleza: la virtud del bueno por naturaleza es algo absolutamente bueno, pero la del que no lo es, lo es para él solo. Y del mismo modo es también lo placentero[26]. Aquí hay, pues, que detenerse, y examinar si hay amistad sin placer, en qué difieren, y en cuál de las dos cosas[27] reside el amar: si [algo se ama] porque es bueno, aunque no sea placentero, y no por esto[28]; y, puesto que se habla de amar en dos sentidos[29], si es porque lo bueno en acto no se manifiesta sin placer. Es evidente que, igual que en la ciencia las especulaciones y conocimientos recientes son sentidos ante todo por lo placentero, así lo son también los reconocimientos de las cosas familiares, y la razón es la misma en ambos casos. Con todo, lo absolutamente bueno es absolutamente placentero por naturaleza, y lo que es bueno para unos es placentero para estos mismos. Por eso, las cosas semejantes en seguida se agradan unas a otras, y el hombre es lo más agradable para el hombre. De modo que, como esto es [así] con el imperfecto, resulta

24. Pues el hacer ejercicio es útil para todo el mundo, por lo que tiene un carácter absoluto, mientras que el tomar medicinas sólo conviene al que está enfermo (cf. Décarie, *op. cit.*, p. 161 n. 64).
25. Es decir, igual que respecto de lo provechoso existe lo absolutamente provechoso y lo provechoso para uno mismo, en lo que toca a la virtud del hombre, ésta puede ser buena en sentido absoluto o buena sólo para uno mismo.
26. Es decir, doble.
27. Lo bueno o lo placentero.
28. Por ser placentero.
29. Hablar del amor en potencia y del amor en acto.

claro que también con el que llega a la perfección, y el [hombre] bueno es perfecto. Y si el amar en acto acompañado de placer es una elección recíproca de conocimiento mutuo, es evidente que también, en general, la amistad primera es la elección recíproca de los seres absolutamente buenos y agradables porque son buenos y agradables. Y esta amistad es el modo de ser del cual nace tal elección. En efecto, su función es una actividad, y ésta no es externa, sino interna en el amante, mientras la [función] de toda capacidad es externa, pues o está en otro o [en uno mismo] en cuanto otro. Por eso, amar es alegrarse, pero no lo es ser amado. Pues lo uno, ser amado, es actividad del amado, pero lo otro[30] es propio de la amistad, y eso otro se da en un ser animado, y lo uno también en uno inanimado, pues también las cosas inanimadas son amadas. Ahora bien, puesto que amar en
1237b acto es tener trato con lo amado en cuanto amado, y el amigo es amado por el amigo en cuanto amigo, pero no en cuanto músico o médico, el placer, por tanto, que dimana de él mismo en cuanto tal es de amistad. Pues [su amigo] lo ama a él mismo, no porque sea otro. De modo que si no se alegra [de él] en tanto que es bueno, no se trata de la amistad primera. Y tampoco debe estorbarle ninguna circunstancia más que lo que el bien le deleita. ¿Pues qué, el que huele muy mal es apartado? Que se contente con que seamos benévolos, y que no viva con nosotros.

Ésta es, pues, la amistad primera en la que todos convienen. Las otras parecen ser [amistades] gracias a ésta, y también son discutidas. Pues la amistad parece ser algo estable, pero sólo aquélla es estable. En efecto, el juicio ya formado es estable, y que las cosas no se sucedan ni repentina ni fácilmente hacen al juicio recto. Y no hay

30. Amar.

amistad estable sin fidelidad, y la fidelidad no existe sin tiempo. Es preciso, pues, ponerla a prueba, como dice también Teognis:

> Pues no conocerás mente de varón ni de mujer,
> antes de que la pruebes como acémila[31].

Tampoco existe un amigo sin tiempo, sino que [tales] amigos sólo pretenden serlo, y, generalmente, tal modo de ser se oculta como amistad. Pues cuando están resueltos a ser amigos, por prestarse mutuamente todas las pruebas de amistad, creen, no que quieren ser amigos, sino que son amigos. Y ocurre con la amistad como con las demás cosas, pues no porque quieran estar sanos están sanos, de modo que tampoco porque quieran ser amigos son ya amigos. Un indicio: son propensos a la desavenencia los dispuestos de este modo sin una prueba; pues en los casos en que se han puesto a prueba unos a otros, no son propensos a la desavenencia, pero en los que no, podrán ser convencidos cuando los que quieren desavenirlos les mencionen evidencias. Y al mismo tiempo, es manifiesto que tampoco se da esta amistad entre los viles, pues el vil es infiel y malévolo con todos, ya que mide a los demás por sí mismo. Por eso, los buenos son más fáciles de engañar a no ser que desconfíen por experiencia. Pero los viles prefieren las cosas buenas por naturaleza al amigo, y ninguno [de ellos] ama más al hombre que a las cosas, de modo que no son amigos. En efecto, de este modo no llegan a ser comunes las cosas de los amigos, pues el amigo es considerado accesorio de las cosas, no las cosas accesorio de los amigos.

No se da, pues, la amistad primera entre muchos, porque es difícil poner a muchos a prueba: sería preciso con-

31. Teognis, 125-6.

vivir con cada uno. Tampoco hay que elegir, por tanto, a un amigo del mismo modo que un vestido; cierto que en todos los casos parece propio del que tiene buen juicio elegir lo mejor entre dos cosas; incluso si desde hace tiempo ha estado usando lo peor y todavía no [ha usado] lo mejor, ha de elegir esto último, pero no al desconocido
1238a en lugar del antiguo amigo si [aquél] es mejor; pues el amigo no existe sin prueba ni tampoco es de un solo día, sino que precisa tiempo. Por eso ha llegado a proverbio «el medimno de sal»[32]. Al mismo tiempo, debe ser no sólo absolutamente bueno, sino también [bueno] para ti, si efectivamente ese amigo ha a ser amigo tuyo. Pues es absolutamente bueno por ser bueno, pero amigo por ser bueno para otro; y es absolutamente bueno y amigo cuando se armonizan ambas cosas, de modo que lo que es absolutamente bueno es tal también para otro, o bien, si no es absolutamente bueno, puede ser bueno para otro por ser útil. Pero ser amigo de muchos al mismo tiempo lo impide el amar, pues no es posible ser activo [en el amar] con muchos al mismo tiempo.

De estas consideraciones resulta manifiesto que es correcto decir que la amistad está entre las cosas estables, lo mismo que la felicidad está entre las autosuficientes. Y se dice con razón:

Pues estable es la naturaleza, no las riquezas[33],

pero es mucho más bello decir la «virtud» que la «naturaleza»; además, se dice que el tiempo revela al ama-

32. El medimno era una medida de capacidad equivalente a unos 52 litros. El proverbio vendría a significar que era preciso tratarse con alguien mucho tiempo (compartir la sal) antes de considerarlo como un verdadero amigo. Cf., por ejemplo, *Ética Nicomáquea*, VIII 3, 1156b 26-7.
33. Eurípides, *Electra*, 941.

do[34], y los infortunios más que los éxitos. Pues entonces queda claro que son comunes las cosas de los amigos -pues sólo éstos, en lugar de los bienes y males naturales respecto de los cuales se producen los éxitos y las desgracias, eligen al hombre antes que [la eventualidad] de que existan unos y no existan otros-; y el infortunio desvela a los que no son realmente amigos sino por la ocasional utilidad; mientras el tiempo desvela a ambos[35], pues ni siquiera el [amigo] útil queda rápidamente de manifiesto, sino más bien el agradable, excepto el absolutamente agradable, que tampoco [queda de manifiesto] rápidamente. En efecto, los hombres son semejantes a los vinos y a los alimentos, pues lo placentero en ellos se desvela rápidamente, pero, a más tiempo transcurrido, se vuelve desagradable y no dulce, y lo mismo [pasa] con los hombres. Pues lo absolutamente placentero ha de ser definido por su fin y por el tiempo. Y la mayoría también convendría en ello, no sólo por los resultados, sino como en el caso de la bebida que llaman más dulce, pues ésta deja de ser placentera no por el resultado, sino por no ser constante[36], aunque al principio engañe.

Por consiguiente, la amistad primera, y por la que reciben su nombre las demás, es la que es conforme a la virtud y motivada por el placer de la virtud, como se ha dicho antes; mientras que las otras formas de amistad se encuentran también entre los niños, las fieras y los viles. De ahí que se diga «el coetáneo agrada al coetáneo» y

el malvado se mezcla con el malvado por placer[37].

34. Entiéndase aquí y en el contexto de este libro, que cuando se habla de «amar» *(phileîn)* o de «ser amado» *(philoúmenos)* se hace alusión sobre todo, evidentemente, al amor como amistad.
35. A los que son realmente amigos y a los que no lo son.
36. Es decir, porque no agrada continuamente.
37. Eurípides, *Belerofontes*, fr. 8 (Jouan-Van Looy).

Pues también es posible que los viles sean agradables unos con otros, no en cuanto viles o neutrales, sino, como en el caso de que ambos sean cantantes, o uno aficionado al canto y otro cantante, en cuanto todos tienen algo bueno y, así, armonizan unos con otros; además, pueden ser mutuamente útiles y provechosos -no en sentido absoluto, sino en lo que toca a su intención- en cuanto neutra-
1238b les. Y es posible también que el honesto sea amigo del vil. Pues, en cuanto a la intención, el vil puede serle útil al bueno para la intención que éste tiene, y éste puede serlo para el incontinente según la intención que tiene este último, y para el vil según la [intención] conforme a su naturaleza; y [el hombre bueno] querrá las cosas buenas: absolutamente, las absolutamente buenas, y bajo un supuesto, las buenas para aquél[38] en cuanto puedan aprovecharle en la pobreza o en la enfermedad, y éstas por causa de los bienes en sentido absoluto, lo mismo que beber un fármaco, pues no se quiere por sí mismo, sino por causa de eso[39]. Además, [es posible que el honesto sea amigo del vil] según los modos en que también pueden ser amigos entre sí los que no son buenos. Pues [el vil] puede ser agradable no en cuanto vil, sino en tanto que participa de alguna característica común, como, por ejemplo, si es músico. Asimismo, en cuanto hay algo honesto en todos -por eso, algunos pueden ser sociables incluso para alguien bueno-, o en cuanto armonizan con cada uno, pues todos tienen algo de bueno.

III. Éstas son, pues, tres formas de amistad, y en todas ellas la amistad se predica, en cierto modo, según una cierta igualdad. Pues incluso los amigos según la virtud son amigos entre sí sobre la base de una cierta igualdad de virtud.

38. Para su amigo.
39. O sea, de un bien superior, en este caso, la salud.

Otra [forma de amistad] diferente de ellas es la [amistad] en relación de superioridad, como la de un dios hacia el hombre, pues ésta es una forma distinta de amistad, y, en general, la del gobernante y el gobernado, como es distinto también lo justo[40], pues es igual en proporción, pero no por el número. En esta clase se encuentra la del padre hacia el hijo y la del benefactor hacia el beneficiario. Y entre estas mismas hay distintas [variedades]: la del padre hacia el hijo es otra que la del marido hacia su mujer, siendo ésta como la del gobernante hacia el gobernado y aquélla como la del benefactor hacia el beneficiario. En estas [variedades de amistad][41] el corresponder al amor o no existe o no existe del mismo modo. Pues sería ridículo si alguien reprochara a la divinidad que no corresponde al amor del mismo modo en que es amada, o que el gobernado [reprochara] al gobernante, pues es propio del gobernante ser amado, no amar, o amar de otro modo. También es diferente el placer: no son uno el [placer] del autosuficiente causado por su propiedad o por su hijo y el del necesitado causado por lo que le suceda. Así es también respecto de los amigos por utilidad y de los [amigos] por placer: unos lo son en relación de igualdad, y otros en relación de superioridad. Y por eso los que piensan que están en el primer caso se hacen reproches si no son útiles y se benefician en la misma medida, y lo mismo en el caso del placer. Esto es patente entre los enamorados, pues ésta es la causa de que riñan muchas veces entre sí. En efecto, el amante ignora que, en lo tocante al deseo, no existe la misma proporción entre ellos. Por eso dijo Enico[42]:

40. Es decir, el principio de aplicación de la justicia en esta forma de amistad.

41. Recuérdese que aquí, y en adelante, hay que entender el término «amistad» en un sentido amplio, incluyendo las ideas de afecto, amor, aprecio o cariño. Cf. *supra*, n. 2 de este libro VII.

42. Autor de la Comedia Antigua.

un amado diría tales cosas, no un amante.

Pero ellos consideran que la proporción es la misma.

1239a IV. Habiendo, pues, tres formas de amistad, como se ha dicho: conforme a la virtud, conforme a la utilidad y conforme al placer, éstas se dividen a su vez en dos: las que son en relación de igualdad y las que son en relación de superioridad. Ambas, efectivamente, son amistades, pero amigos son los que están en relación de igualdad, pues sería ridículo que un hombre fuera amigo de un niño, aun cuando lo ame y sea amado. A veces, debe amarse al que es superior, pero si [éste] ama, es censurado por amar a un ser indigno, pues [la amistad] se mide por la dignidad de los amigos y por una cierta igualdad. En efecto, en unos casos, uno es indigno de ser amado del mismo modo [que ama] por falta de edad, y en otros, por superioridad en virtud, linaje o alguna otra cosa semejante [del amado]. Y siempre el que es superior juzga digno [amar] menos o no amar, ya sea [en una amistad] basada en la utilidad, en el placer o conforme a la virtud. Por tanto, en los casos de pequeñas superioridades surgen, naturalmente, discusiones –pues a veces lo pequeño no tiene importancia, como en un peso de madera, pero sí [la tiene] en uno de oro; sin embargo, lo pequeño se juzga mal, pues el bien propio parece grande por su proximidad, pero lo ajeno pequeño por su lejanía–; pero cuando hay un exceso [de superioridad], las mismas partes no pretenden que se les deba corresponder al amor o que se les corresponda de la misma manera, como, por ejemplo, si alguien se lo pidiera a la divinidad. Queda de manifiesto, pues, que [los hombres] son amigos cuando están en pie de igualdad, pero que es posible que correspondan al amor sin ser amigos.

Queda claro también por qué los hombres buscan más la amistad en relación de superioridad que la que es en

relación de igualdad: porque así consiguen para sí al mismo tiempo ser amados y la superioridad. Por eso, el adulador es, entre algunos, más honrado que el amigo, pues hace parecer que ambas cosas pertenecen al que es adulado. Semejantes hombres son sobre todo los ambiciosos, ya que ser admirado se basa en una cierta superioridad. Unos nacen por naturaleza afectuosos, otros ambiciosos. Afectuoso es el que se alegra de amar más que de ser amado, y ambicioso aquel [que se alegra] más [de ser amado]. Por tanto, el que se alegra de ser admirado y amado es amigo de la superioridad, mientras aquel cuyo placer está en amar es afectuoso. Pues es necesario amar para el que ejerce esta actividad, ya que ser amado es accidental, dado que es posible ignorar que se es amado, pero no que se ama. Y es más conforme a la amistad amar que ser amado, mientras que ser amado depende del objeto del amor. Una prueba: el amigo elegiría antes, si no fueran posibles ambas cosas, conocer que ser conocido, como hacen las mujeres en las adopciones, por ejemplo, la Andrómaca de Antifonte[43]. Pues parece que querer ser conocido es motivado por uno mismo y por experimentar algún bien, pero no hacerlo, mientras que conocer está motivado por hacer [un bien] y por amar. Y por eso ala- 1239b
bamos a los que perseveran en amar a sus muertos, pues conocen, pero no son conocidos.

Así pues, que hay varios modelos de amistad, cuántos modelos hay, es decir, tres, que ser amado y ser corres-

43. Este Antifonte, que no hay que confundir con el orador Antifonte de Ramnunte (cf. *supra*, n. 22 del libro III), fue un poeta trágico, contemporáneo del tirano Dionisio I de Siracusa, quien le hizo condenar a muerte por apaleamiento. Dicha Andrómaca es un personaje de una de sus tragedias, seguramente, de la titulada también *Andrómaca*, cf. *TrGF*, vol. 1, fr. 1 (Snell). Aristóteles vuelve a citar a este Antifonte poeta en *Retórica*, II 2, 1379b 15; II 6, 1385a 10 s. y II 23, 1399b 26.

pondido en el amor son cosas diferentes, y que difieren los amigos que están en relación de igualdad y los que están en relación de superioridad ya se ha dicho.

V. Puesto que también se habla de «amigo» en un sentido más general, como se ha dicho al principio[44], por parte de los que adoptan una postura externa [al tema] –pues unos afirman que amigo es lo semejante, otros que lo opuesto–, hay que decir también respecto de estas [amistades] cómo son en relación con las formas de amistad ya mencionadas.

Lo semejante se refiere a lo placentero y a lo bueno. Pues lo bueno es simple, mas lo malo es multiforme: el bueno es siempre igual y no cambia su carácter, mientras el vil y el insensato no se parecen en nada por la mañana [a como son] por la tarde. Por eso, los viles, a menos que se compenetren, no son amigos entre sí, sino que se separan; y la amistad no estable no es amistad. De modo que lo semejante es, de esta manera, amigo, porque lo bueno es semejante[45]; y es [amigo] así también en relación con lo placentero, pues a los semejantes les son placenteras las mismas cosas y cada cosa es por naturaleza placentera para sí misma. Por eso, las voces, los modos de ser y la convivencia de los familiares son las más placenteras entre ellos mismos, y también en el caso de los demás animales. Y así también es posible que los viles se amen unos a otros:

el malvado se mezcla con el malvado por placer[46].

Por otra parte, lo opuesto es amigo de lo opuesto en cuanto a lo útil, pues lo semejante es inútil para sí mismo.

44. Cf. *supra*, VII 1, 1235a 4 ss.
45. No en el sentido de semejante con otra cosa, sino en el de semejante consigo mismo, es decir, igual, siempre el mismo *(hómoion)*.
46. Ya citado *supra*, VII 2, 1238a 34.

Por eso, un amo precisa de esclavo y un esclavo de amo, y una mujer y un varón [se precisan] mutuamente; y lo opuesto es placentero y apetecible en cuanto útil, y no en cuanto [está comprendido] en el fin, sino en tanto que es con vistas al fin. Pues cuando se obtiene lo que apetece, se está en el fin, y no se desea lo opuesto, por ejemplo, lo caliente [no desea] lo frío, ni lo seco lo húmedo. Pero la amistad de lo opuesto es también, de alguna manera, de lo bueno. En efecto, [los opuestos] se desean unos a otros gracias a lo intermedio, pues se desean mutuamente como contraseñas[47], ya que así surge de ambos un término medio. Además, es [amistad] de lo opuesto por accidente, pero en sí lo es del estado intermedio. Pues los opuestos no se desean unos a otros, sino a lo intermedio. En efecto, los que se han enfriado excesivamente, si se calientan, se sitúan en el término medio, y también los calentados en exceso, si se enfrían; e igualmente en los demás casos. Si no, estarían en un estado de apetito continuo, no en sus términos medios. No obstante, el que está en el medio se alegra sin apetito de las cosas por naturaleza placenteras, mientras los otros [se alegran] de todas las cosas que les sacan de su estado natural. Esta disposición, en efecto, existe también en los seres inanimados, pero el amor nace cuando se da en los seres animados. 1240a
Por eso, a veces [los hombres] se alegran con los que son diferentes, por ejemplo, los severos con los joviales y los activos con los indolentes. Pues unos son situados en el medio por los otros. Por tanto, son amigas por accidente, como se ha dicho, las cosas opuestas, y en virtud de lo bueno.

47. Aristóteles se refiere a cada una de las contraseñas de garantía de las que se servían dos partes contratantes para dar fe del contrato. Solían ser las dos partes resultantes de partir un hueso o una moneda.

Así pues, cuántas formas de amistad hay y cuáles son las diferencias según las cuales se habla de amigos, de amantes y de amados, y la manera en que son amigos y no lo son, ya se ha dicho.

VI. Que uno sea amigo de sí mismo o no requiere mucho examen. Pues a algunos les parece que cada cual es, ante todo, amigo de sí mismo, y, usando esta vara de medir, juzgan la amistad hacia los otros amigos; pero, según los conceptos y los rasgos que parecen ser propios de los amigos, estas [formas de amistad][48] en unos casos se oponen, y en otros parecen ser semejantes. Pues ésta[49] es, de alguna manera, una amistad por analogía, pero no en sentido absoluto. En efecto, amar y ser amado implica dos elementos distintos; por lo que uno es amigo de sí mismo más bien de la manera como se ha dicho respecto del incontinente y del continente que lo son de un modo voluntario o involuntario: por estar las partes del alma de alguna manera en relación unas con otras; y lo mismo con todas estas cuestiones: si uno es amigo o enemigo de sí mismo, y si alguien puede ser injusto consigo mismo. Pues todas estas relaciones implican dos elementos distintos: en efecto, en cuanto que el alma de alguna manera es doble, se dan en cierto modo estas relaciones, pero en cuanto sus partes no son distintas, no se dan.

A partir del modo de ser con uno mismo se definen los restantes modos de amar, que estamos acostumbrados a examinar en nuestras discusiones[50]. Pues parece ser ami-

48. El ser amigo de sí mismo y el serlo de los demás.
49. La amistad de uno consigo mismo.
50. Se ha hecho notar que Aristóteles puede hacer referencia aquí a las discusiones en el seno de la Academia (cf., por ej., H. von Arnim, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Viena-Leipzig, 1924, pp. 109-112), o bien que, en realidad, se hace referencia a su diálogo *Sobre la Justicia*, en el que se tratarían estas cuestiones (cf. P. Moraux, *À la recherche de l'Aristote perdu: le dialogue «Sur la Justice»*, Lovaina, 1957, pp. 34-53). Cf. también Dirlmeier, *op. cit.*, p. 423, nota *ad loc.*

go el que quiere para alguien cosas buenas o que cree buenas, no por causa de sí mismo, sino por motivo del otro; de otro modo, el que quiere el ser [para otro] por causa de éste y no por sí mismo, aunque no reparta cosas buenas, sino sólo el ser, parecerá que ama en sumo grado; y, de otro modo, también el que elige convivir [con otro] por su compañía y no por otra cosa, así por ejemplo, los padres [quieren] el ser para los hijos, pero conviven con otros. Todos estos [modos de amar] están, en efecto, en conflicto entre sí. Pues unos no creen ser amados a menos que [se quiera un bien] para ellos mismos; otros, a menos que [se quiera] su existencia; y otros, a menos que [se quiera] convivir con ellos. Asimismo, consideramos amar el compartir sufrimiento con el que sufre, no por alguna otra razón, como los esclavos respecto de sus amos, [que comparten su sufrimiento] porque cuando éstos sufren son duros, sino por razón de ellos mismos, como [hacen] las madres con sus hijos y las aves que comparten sus dolores. Pues el amigo quiere, ante todo, no sólo padecer dolor junto al amigo, sino también el mismo dolor, por ejemplo, compartir la sed con el sediento, si ello fuera posible, o, si no, el [dolor] más próximo. Y el mismo razonamiento [cabe] respecto del alegrarse, pues es propio del 1240b
amigo alegrarse no por alguna otra razón, sino porque el otro se alegra. Además, sobre la amistad se dicen cosas tales como «amistad es igualdad», y «los verdaderos amigos tienen una única alma». Todas ellas se refieren al individuo, pues de esta manera[51] quiere éste para sí mismo los bienes. En efecto, nadie se hace un bien a sí mismo por alguna otra razón, ni por [obtener] algún favor, ni dice en cuanto ser individual[52] que se lo ha hecho, pues el que

51. Es decir, no por sí mismo, sino por causa del otro, de aquel «con quien comparte su alma».
52. Es decir, en cuanto ser único cuya alma se desdobla en dos partes. Cf. *supra*, 1240a 19 ss.

hace ver que ama quiere aparentar amar, pero no amar. Y sobre todo [quiere] existir, convivir y compartir la alegría y el dolor, y ser, pues, una única alma, y no poder ni siquiera vivir el uno sin el otro, sino morir juntos: así se halla, pues, el invididuo, y de igual modo se trata a sí mismo.

Todos estos rasgos son propios del hombre bueno en relación consigo mismo. Pues en el perverso son discordantes, por ejemplo, en el incontinente. Y por eso parece serle posible a uno ser enemigo de sí mismo; pero, en cuanto ser único e indivisible, es deseable para sí mismo. Tal es el que es bueno y amigo conforme a la virtud, porque el malvado no es único, sino múltiple, y en el mismo día, distinto y voluble. De modo que también la amistad de uno consigo mismo remite a la del hombre bueno. Puesto que de alguna manera uno es semejante, único y bueno consigo mismo, de la misma manera es amigo y deseable para sí mismo; y es así por naturaleza, pero el perverso lo es contra la naturaleza. Y el bueno ni se reprocha en seguida a sí mismo, como el incontinente, ni su yo posterior [reprocha] a su yo anterior, como el arrepentido, ni su yo anterior al posterior, como el mentiroso. Y en general, si hay que distinguir como los sofistas, [se relaciona consigo mismo] como Corisco y Corisco bueno[53], pues está claro que hay la misma cantidad de bondad en estos dos; ya que cuando [los hombres] se inculpan a sí mismos, se matan a sí mismos; sin embargo, todo el mundo se cree bueno consigo mismo. Y el que es absolutamente bueno busca ser también amigo de sí mis-

53. Para los sofistas, «Corisco», como sujeto, deja de ser el mismo si se le llama «Corisco bueno», es decir, se trataría ya de otro sujeto (cf. *Refutaciones sofísticas*, 17, 175b 19 ss.). Aristóteles lo niega, de ahí que se sirva de este sofisma, quizá con un cierto tono irónico, para reflejar la semejanza y unidad del alma del hombre bueno en contraste con la «multiplicidad» del malvado, cuya alma se desdobla en dos partes enfrentadas.

mo, como se ha dicho, porque posee en su interior dos partes que por naturaleza quieren ser amigas y que es imposible separar. Por eso, en el caso del hombre, cada uno cree que es amigo de sí mismo, pero no en el caso de los demás animales, así, por ejemplo, el caballo no es deseable para sí mismo, por lo que no es amigo [de sí]. Pero tampoco los niños, sino [sólo] cuando ya tienen capacidad de elección, pues entonces la mente discrepa ya de su apetito. Y la amistad hacia uno mismo se parece a la que hay por parentesco, pues no está en la mano de los parientes romper ninguna de las dos, sino que, aunque discutan, sin embargo ellos todavía son parientes, y el individuo todavía será uno mientras viva.

En cuántos sentidos se habla de amar, y que todas las [formas] de amistad se remiten a la primera, queda claro de lo dicho.

VII. Es propio de nuestra investigación indagar sobre 1241a
la concordia y la benevolencia. Pues a unos les parece que son la misma cosa, y a otros que no existe la una sin la otra. Pero la benevolencia ni es totalmente diferente de la amistad, ni es lo mismo. En efecto, si se divide la amistad en tres modos, [la benevolencia] ni se encuentra en la [amistad] por utilidad, ni en la que es por placer. Pues si se quieren los bienes para otro porque es útil, entonces se quieren no por causa de él sino por causa de uno mismo; pero parece que, como la amistad, la benevolencia no es benevolencia para el benevolente mismo, sino para aquel con el que se es benévolo; y si [la benevolencia] se encontrara en la amistad por placer, se sería benevolente incluso con los seres inanimados. De este modo, queda claro que la benevolencia está en relación con la amistad ética[54]. Pero al

54. Es decir, con la amistad basada en la virtud o, lo que es lo mismo, en la confianza mutua que deriva de un buen carácter moral *(êthos)*.

benevolente sólo le corresponde querer, mientras que al amigo, también realizar lo que se quiere. La benevolencia, pues, es un principio de amistad, ya que todo amigo es benevolente, pero no todo el benevolente es amigo. Pues el que sólo es benevolente se parece al que comienza [a ser amigo]; por eso es principio de amistad, pero no amistad.

[...][55] Parece, pues, que los amigos concuerdan y que los que concuerdan son amigos. Pero la concordia amistosa no lo es en relación con todas las cosas, sino con las realizables para los que concuerdan y con cuantas tienden a la convivencia; ni es sólo una conformidad en el pensamiento o el deseo -pues es posible que lo que se piensa y lo que se apetece sean cosas contrarias, como la discordancia que hay en el incontinente-; pero es preciso concordar en la elección y en el apetito. Mas entre los amigos existe la concordia; mientras que los viles, que eligen y apetecen las mismas cosas, se perjudican unos a otros. Y la concordia no parece decirse de manera simple, como tampoco la amistad, sino que está la primera y buena por naturaleza, por eso no es posible que los viles concuerden; otra es aquella según la cual también los viles concuerdan, cuando su elección y su apetito tienen por objeto las mismas cosas. Deben desear las mismas cosas, de tal modo que sea posible que ambos tengan lo que desean. Pues en el caso de que deseen una cosa tal que no les sea posible a ambos [poseerla], reñirán; sin embargo, los que concuerdan no riñen. Hay concordia, pues, cuando existe la misma elección acerca de mandar y ser mandado, no acerca de que los dos [manden o sean

55. Según Walzer-Mingay (que siguen aquí a Russell, Susemihl o Dirlmeier) aquí debería haber una laguna. Otros editores y traductores, sin embargo, no lo creen así, como Rackham, Solomon o Décarie.

mandados], sino de que sea el mismo[56]. En suma, la concordia es una amistad política[57].

Así pues, sobre la concordia y la benevolencia quede dicho esto.

VIII. Existe la dificultad de por qué los que hacen un bien aman más a los que lo reciben que sus receptores a los que lo hacen. Parece más bien que lo justo es lo contrario. Alguien podría suponer que sucede esto debido a la utilidad y al provecho propio, pues al benefactor se le adeuda [el bien], y el otro debe devolverlo. Pero no es sólo esto, sino que también es algo natural, pues la actividad es preferible, y es la misma razón que la que hay entre 1241b
la obra y la actividad, siendo el que recibe un bien como una obra del que lo hace. Y es por eso por lo que también entre los animales se da el celo hacia los hijos, el de engendrarlos y el de protegerlos una vez nacidos. Y aman más, por tanto, los padres a los hijos –y las madres más que los padres– de lo que son amados; y ellos, a su vez, [aman] a sus propios [hijos más] que a sus progenitores, por ser la actividad lo mejor. Y las madres más que los padres, porque creen en mayor medida que los hijos son obra suya; pues [los hombres] distinguen la obra por su dificultad, y la madre sufre más en el nacimiento [de los hijos].

Y acerca de la amistad hacia uno mismo y de la que se da entre muchos, queden hechas así estas distinciones.

IX. Parece que lo justo es algo equitativo y que la amistad [consiste] en la igualdad, si es que no se dice en

56. Es decir, la concordia se basa en el acuerdo sobre quién manda y quién obedece, siempre que ambos no elijan mandar o ser mandados.
57. No se debe olvidar que, a diferencia de nuestro uso del término «política», en griego *politiké* significa simplemente «relativo a la polis», es decir, todo lo que concierne al ámbito de la comunidad ciudadana que forma una polis. Téngase esto en cuenta cuando se hable de «amistad política» o del hombre como «animal político».

vano que «la amistad es igualdad». Todas las constituciones son una forma de lo justo, pues son [formas de] comunidad, y todo lo común se ha constituido mediante lo justo, de manera que cuantas formas hay de amistad, las hay también de justicia y de comunidad, siendo todas ellas lindantes unas de otras y teniendo próximas sus diferencias. Sin embargo, aunque están en relación del mismo modo el alma y el cuerpo, el artesano y el instrumento y el amo y el esclavo, entre estos [pares] no hay comunidad. Pues no son dos, sino que el primero es uno, mientras el otro es una parte de ese uno. Tampoco es divisible lo bueno de cada uno, sino que lo [bueno] de ambos pertenece a uno por cuya causa existe. Pues el cuerpo es un instrumento congénito, y el esclavo es como una parte e instrumento prescindible del amo, mientras que el instrumento es como un esclavo inanimado. Las otras comunidades son una parte de las comunidades de la ciudad, por ejemplo, la de los miembros de una fratría[58] o la de los misterios, o las sociedades pecuniarias. Y todas las constituciones, tanto las correctas como las desviadas, se dan juntas en las [comunidades] familiares -pues en las constituciones es lo mismo que en las armonías musicales[59]- : monárquica es la [constitución] propia del progenitor [en relación con sus hijos]; aristocrática, la del hombre y su mujer; y constitución[60] la de los herma-

58. La fratría era una asociación de ciudadanos organizada en familias que en Atenas constituía una división administrativa.
59. Esta misma comparación entre constituciones políticas y armonías musicales puede verse en *Política*, IV 3, 1290a 24-29.
60. Hemos optado por mantener en este caso la traducción genérica de «constitución» para el término griego *politeía* para conservar el uso terminológico de Aristóteles, quien, para referirse al tipo de constitución política en el que la mayoría gobierna mirando el bien común, como es el caso, usa el mismo nombre con que designa genéricamente a todas ellas, el de *politeía*. Cf. *Política*, III 7, 1279a 37-39.

nos; desviaciones de éstas son la tiranía, la oligarquía y la democracia. Y otras tantas son, pues, las formas de justicia.

Y puesto que lo equitativo lo es o en función del número o en función de la proporción, también lo serán las formas de lo justo, de la amistad y de la comunidad. En efecto, en función [de la igualdad] de número se fundan la comunidad democrática y la amistad entre compañeros, pues se miden con el mismo patrón; mientras que en función [de la igualdad] de proporción lo son la aristocrática –la mejor– y la monárquica. Pues lo justo no es lo mismo para el superior y para el inferior, sino que es lo proporcional [para cada uno]. Y es así también la amistad entre el padre y el hijo, y lo mismo en las comunidades.

X. Se denominan amistades la parental, la que hay en- 1242a
tre compañeros y la que hay entre comunidades, la llamada [amistad] política. La parental es tal que tiene muchas formas: una, la que hay entre hermanos, otra, la que se da entre padre e hijo –pues se funda tanto en la [igualdad] de proporción, como por ejemplo, la paterna; como en la [igualdad] de número, como la de los hermanos, siendo ésta próxima a la [amistad] entre compañeros, pues también aquí se toman en cuenta los privilegios de edad–. En cambio, la [amistad] política está constituida ante todo en función de lo útil. Pues [los hombres] parecen unirse porque no son autosuficientes, aunque de todos modos se habrían unido también para convivir. Pero únicamente la [amistad] política y su desviación son no sólo amistades, sino también tales que en virtud de ellas los amigos se asocian en comunidades; las demás lo son en relación de superioridad. Y justo en el mayor grado es lo que se encuentra en la amistad de los que son [mutuamente] útiles, porque eso es lo políticamente justo. De modo distinto, en efecto, se unen sierra y arte, no por una causa común –pues son como el instrumento y el alma–, sino

por causa del que la usa. Y sucede que este instrumento recibe el cuidado que le es justo respecto de su función, pues por ella existe; y la esencia del taladro es doble, siendo la más importante [de sus determinaciones] su actividad, la perforación. Y a este tipo [de instrumento] pertenecen el cuerpo y el esclavo, como se ha dicho antes[61].

Así pues, buscar cómo se debe tratar con el amigo es buscar una forma de lo justo. Pues, en general, todo lo justo lo es en relación con un amigo; porque lo justo es para ciertas personas miembros de una comunidad, y el amigo es miembro de una comunidad, o de familia o de vida. Pues el hombre no es sólo un animal político, sino también familiar, y no se empareja como los demás [animales], alguna vez y con un hombre o mujer cualquiera, sino que el hombre es, propiamente, no un animal solitario, sino comunitario con los que son sus parientes por naturaleza; así pues, habrá una comunidad y alguna forma de lo justo aunque no haya polis, pues la familia es una forma de amistad. Por tanto, [la relación] entre amo y esclavo es la que hay entre arte e instrumentos y entre alma y cuerpo, no siendo tales [relaciones] ni formas de amistad ni de justicia, sino algo proporcional[62], de igual manera que lo saludable no es lo justo, sino algo proporcional. Ahora bien, la [relación] entre hombre y mujer es amistad en cuanto es útil y [constituye] una comunidad; la que hay entre padre e hijo es la misma que la del dios respecto al hombre y la del que hace un bien respecto del que lo recibe, y, en general, la del que manda por naturaleza respecto del que por naturaleza es mandado; la de los hermanos entre sí es, ante todo, de camaradas, basada en una relación de igualdad:

61. Cf. *supra*, VII 9, 1241b 22-24, donde se dice que el cuerpo es un instrumento del alma y el esclavo un instrumento del amo.
62. Es decir, relaciones basadas en una igualdad proporcional *(análogon)*, como son las propias entre superior e inferior.

Pues como un bastardo no fui declarado por él;
padre de ambos se llamó el mismo
Zeus, mi señor[63].

Estas cosas son dichas para los que buscan lo equitativo. Por eso, en la familia se encuentran primero los princi- 1242b pios y las fuentes de la amistad, de la constitución política y de lo justo.

Puesto que hay tres formas de amistad: conforme a la virtud, conforme a la utilidad y conforme al placer, y otras dos diferentes en cada una de ellas –pues cada una de éstas lo es o en relación de superioridad o en relación de igualdad, y lo justo respecto a ellas resulta claro de las discusiones anteriores–, en la [amistad] en relación de superioridad se reclama lo proporcional, pero no de la misma manera, sino que el que es superior [reclama] lo proporcional a la inversa: tal como sea él en relación con el inferior, que así sea lo aportado de parte del inferior en relación con lo aportado de parte suya, situándose como el gobernante respecto del gobernado; y si esto no es así, al menos reclama la igualdad de número. Pues así sucede precisamente en las otras comunidades. Unas veces [sus miembros] participan en función de una igualdad numérica, y otras en función de una [igualdad] proporcional. Pues si han aportado una suma de dinero numéricamente igual, se reparten lo mismo en igual número, y si [lo aportado] no es igual, [se lo reparten] en proporción. En cambio, el inferior invierte la proporción en sentido contrario y une [los términos de la proporción] en diagonal[64]. Pero, de este

63. Sófocles, fr. 755 (Radt).

64. Es decir, el superior *(S)* invoca una relación con el inferior *(I)* en la que cada uno reciba el beneficio ($B = +$ ; $b = -$) que le corresponde en proporción a su contribución ($C = +$ ; $c = -$) respectiva, mientras el inferior quiere que la relación entre contribución y beneficio sea

modo, parecería que el superior se rebaja y que la amistad y la comunidad son un servicio[65]. Es preciso, por tanto, equilibrar por algún otro medio y asegurar la proporcionalidad. Este [medio] es el honor, el cual pertenece por naturaleza al que gobierna y a la divinidad en relación con el gobernado. Y es preciso que se iguale el beneficio al honor[66].

Por otra parte, la amistad en relación de igualdad es la [amistad] política. La [amistad] política está en función de lo útil, y como las ciudades son amigas entre sí, así lo son también los ciudadanos, y del mismo modo que

> ya no conocen los atenienses a los megarenses[67],

tampoco los ciudadanos [se reconocen como amigos] cuando no son útiles unos a otros, sino que su amistad es [un intercambio] de mano a mano. Y en ella se da [una relación] entre mandar y ser mandado que no es ni natural ni monárquica, sino por turno, y no por causa de hacer el bien como la divinidad, sino para que haya igualdad entre el beneficio y el servicio. Por consiguiente, la amistad política quiere estar fundada en la igualdad. Ahora bien, hay dos formas de amistad en función de lo útil: la legal y la ética. La [amistad] política mira a lo

inversamente proporcional, es decir, que a una menor contribución le corresponda un mayor beneficio y viceversa:

$$S:\ \begin{matrix} C - B \\ c - b \end{matrix} \qquad\qquad I:\ \begin{matrix} C & & B \\ & \times & \\ c & & b \end{matrix}$$

65. El griego dice *leiturgía*, que, en Atenas, hace referencia específicamente a un servicio público extraordinario que prestaban los ricos a la comunidad, consistente en equipar una nave de guerra, subvencionar un coro trágico, y cosas por el estilo.
66. Es decir, que el honor que reciba el superior en compensación sea proporcional al beneficio que de él recibe el inferior.
67. Proverbio anónimo ya citado *supra*, VII 2, 1236a 37.

equitativo y al objeto, como los que venden y los que compran. Por eso se dice

el salario para un hombre amigo[68].

Así pues, cuando se funda en un acuerdo, esta amistad[69]
es política y legal; pero cuando unos confían en otros,
quiere ser una amistad ética y de camaradería. Por eso el
mayor número de recriminaciones se da en esta amistad;
y el motivo es que es contraria a la naturaleza. Pues son
amistades distintas la fundada en lo útil y la fundada en
la virtud, pero los hombres quieren tener ambas a la vez,
y se tratan a causa de lo útil, pero [a su amistad] la supo- 1243a
nen ética como si fueran hombres honestos; por eso, a la
manera de los que confían, no la hacen legal.

Pues, en general, de entre las tres [formas de amistad], las recriminaciones más numerosas se dan en la [amistad] por utilidad -pues la virtud no es recriminable, y los [amigos] por placer, una vez que obtienen y dan, se separan, pero los útiles no se desvinculan tan pronto, en el caso de que se traten como camaradas y no legalmente-; sin embargo, la [forma] legal de la [amistad] en función de lo útil no es recriminable. Y la desvinculación legal es una cuestión de dinero -pues la igualdad se mide por medio de él-, mientras que la [desvinculación] ética es voluntaria. Por eso, en algunas partes existe una ley dirigida a los que tienen tales tratos amistosos para que no haya litigios sobre contratos voluntarios, y con razón, pues no es natural que exista un litigio entre [hombres] buenos, los cuales celebran tratos como personas buenas y fidedignas. Pero en esta [forma] de amistad las recrimi-

68. Hesíodo, *Trabajos y días*, 370. La frase completa es la siguiente: «el salario convenido para un hombre amigo sea suficiente».
69. La amistad en función de lo útil.

naciones son dudosas por ambas partes, pues cómo podrá el uno acusar al otro cuando han tenido una confianza de carácter ético y no legal.

Así pues, surge la dificultad sobre de cuál de estos dos modos se debe juzgar lo justo, si mirando la cuantía del servicio prestado, o su calidad para el que lo recibe. Pues es posible lo que dice Teognis:

> Para ti esto, diosa, es pequeño, mas para mí grande[70].

Y es posible también que ocurra lo contrario, como en el dicho «para ti esto es una niñería, pero para mí es la muerte». De ahí, como se ha dicho, las recriminaciones: pues el uno se juzga digno de recibir en reciprocidad, como si hubiera prestado un gran servicio, porque lo prestó al que lo necesitaba, o por algún otro motivo semejante, aduciendo cuánto significaba su ayuda para éste, pero no lo que representaba para él mismo; el otro, por el contrario, [aduce] cuánto [significaba] para el primero, pero no cuánto [significaba] para él mismo. Y otras veces [la situación] cambia: el beneficiado [aduce] qué poco ha resultado [la ayuda] para él, y el benefactor cuánto ha significado para él mismo; por ejemplo, si arriesgándose ayudó al otro por valor de un dracma, él [aduce] la magnitud del riesgo, y el otro la del dinero, como en la devolución de las deudas. Pues también aquí la discusión tiene que ver con éstas: el uno, en efecto, la reclama según su cuantía de entonces, el otro según la actual, a no ser que lo hubieran pactado expresamente.

Por tanto, la [amistad] política mira al acuerdo y al objeto, mientras la ética a la intención, de modo que ésta es más justa, y además es una justicia amistosa. La causa de que se discuta es que la amistad ética es más bella, pero la útil es más necesaria. Los [hombres] comienzan como

70. Teognis, *Elegías*, 14.

amigos éticos[71] y por causa de la virtud, pero cuando algún interés particular entra en colisión, queda en claro que eran diferentes. Pues [sólo] desde la abundancia persigue lo bello la mayoría, y de ahí también la amistad más 1243b
bella. De este modo, queda claro cómo hay que distinguir estas cosas. Pues si son amigos éticos, hay que mirar si su intención es igual, y no ha de reclamar ninguna otra cosa el uno del otro; pero si se trata de [amigos] útiles y políticos, [hay que mirar] cómo habrían podido beneficiarse de su acuerdo. Pero si uno afirma que son [amigos] de esta manera, y el otro que lo son de aquella otra, no es honesto, siendo necesario corresponder, decir [sólo] bellas palabras, y del mismo modo también en el caso contrario[72]; pero, cuando no han establecido expresamente [su amistad] de una manera ética, es preciso que alguien juzgue, y que ninguno de ellos, fingiendo, engañe. Por tanto, uno debe contentarse con su suerte. Y que la [amistad] ética se funda en la intención es evidente, ya que si uno, aun habiendo recibido grandes bienes, no los ha devuelto por su incapacidad sino en la medida en que ha podido, [ha obrado] bien; incluso la divinidad se contenta con recibir los sacrificios según la capacidad [de cada cual]. Pero para el vendedor no será suficiente, a no ser que se le diga que se le puede pagar más, y tampoco lo será para el prestamista.

Muchas recriminaciones surgen en las amistades por parte de los que no son [amigos] según una reciprocidad

71. En griego *ethikoì phíloi*. Entiéndase como amigos sobre la base de una amistad ética, es decir, basada en la confianza que inspira la buena intención que se les supone como personas honestas.
72. Es decir, si uno de los amigos cree que su amistad es ética y el otro que es utilitaria y política, no es honesto, desde el punto de vista de una amistad utilitaria, corresponder a un servicio sólo con palabras, mientras que tampoco lo es, desde el punto de vista de una amistad ética, intentar corresponder de un modo utilitario.

directa, y ver lo justo no es fácil. Pues es difícil medir con este único criterio lo que no es según una reciprocidad directa, como ocurre con las [relaciones] amorosas. En efecto, uno busca al otro por cuanto le es agradable para convivir, mientras el otro [busca] a veces al primero por cuanto le es útil; pero cuando se deja de amar, al cambiar uno cambia el otro, y entonces calculan qué [les corresponde] a cambio de qué, y [discuten] como discutieron Pitón y Pammenes[73] y, en general, como un maestro y un discípulo –pues ciencia y riqueza no se miden con una medida única–, y como Heródico, el médico[74], con el que le pagaba un escaso honorario, y como el citarista y el rey. Pues éste se relacionaba [con aquél] por cuanto le era agradable y aquél [con éste] por cuanto le era útil; pero cuando fue preciso pagar [al citarista], el rey se consideró a sí mismo como agradable y dijo que, igual que aquél le había deleitado cantando, así también él [le había deleitado] haciéndole promesas[75]. Sin embargo, también aquí resulta manifiesto cómo hay que discriminar, pues aquí también hay que medir con una única medida, pero no con un número, sino con una proporción; en efecto, hay que medir en proporción, como se mide también la comunidad política. Pues ¿cómo se asociaría un zapatero con un labrador, si sus productos no se igualaran mediante una proporción? Para los que no [se asocian] según una reciprocidad directa es, pues, la medida propor-

73. Pitón no se sabe muy bien quién es. Quizá sea, como apunta Dirlmeier *(op. cit.*, p. 450), el mismo Pitón citado en *Política,* V 10, 1311b 20, como asesino del rey Cotis. Pammenes es seguramente el general tebano amigo de Epaminondas citado por Plutarco en *Moralia,* 618d como «amoroso» *(erotikós).*
74. Seguramente el hermano de Gorgias citado por Platón *(Gorgias,* 448b).
75. La misma anécdota se repite en *Ética Nicomáquea,* IX 1, 1164a 15 ss. El rey aludido podría ser, según la versión de Plutarco *(Sobre la fortuna de Alejandro Magno,* II 1), el tirano Dionisio de Siracusa.

cional; por ejemplo, si uno declara haber dado sabiduría y otro a éste dinero, [hay que medir] cuál es la relación entre la sabiduría y la riqueza, y después qué ha dado el uno en relación con el otro. Pues si el uno ha dado la mitad de la [cantidad] menor, y el otro ni una pequeña parte de la mayor, es claro que éste comete injusticia. Pero también surge aquí en principio una duda, si uno dice que ellos se relacionaron por cuanto eran [recíprocamente] útiles, y el otro que no, sino que fue en virtud de alguna otra clase de amistad.

XI. Respecto del [hombre] bueno y del amigo según la 1244a
virtud, hay que examinar si es a él al que se le debe servir y ayudar con cosas útiles o al que es capaz de corresponder. Este problema es el mismo que el de si hay que hacer el bien más al amigo o al que es honesto. Pues si el amigo es también honesto, quizá no sea demasiado difícil, si no se resalta un aspecto y se rebaja otro, haciéndolo muy amigo mas poco virtuoso. Pero, si no es así[76], surgen muchos problemas; por ejemplo, si uno era [amigo] pero no lo seguirá siendo, mientras el otro lo será pero aún no lo es, o bien si uno lo fue, pero ya no lo es, mientras el otro lo es, pero no lo era antes ni lo seguirá siendo. Pero el primer [problema] es más arduo. Pues posiblemente tiene razón Eurípides, cuando dice:

como justa recompensa a las palabras, palabras puedes aportar,
mas una obra [tendrá] aquel que ofreció una obra[77].

Y no todo se le debe al padre, sino que hay otras cosas que se le deben a la madre, aunque el padre sea superior. Pues tampoco se sacrifica todo a Zeus, ni recibe todos los honores, sino algunos; por tanto, quizá haya cosas que se deben al [amigo] útil, y otras al bueno. Por ejemplo, si

76. Es decir, si el amigo no es también honesto.
77. Fr. 890 (Nauck[2]).

uno [te] da comida y las cosas necesarias, no es preciso convivir también con él; ni tampoco por convivir con alguien [es preciso] que se den a éste las cosas que éste no da, sino el [amigo] útil. Pero los que, haciendo esto, dan todo a su amado sin ninguna necesidad no son dignos de nada.

Además, todas las definiciones de la amistad [ofrecidas] en estos razonamientos son, de alguna manera, [definiciones] de la amistad, pero no de la misma forma de amistad. Pues [es propio de la amistad] querer para el [amigo] útil lo bueno para él, y [quererlo] para el que hace el bien, y para cualquier [amigo] –pues esta definición de amistad no es distintiva–, y [querer] para otro la existencia, y con otro, convivir con él, y [querer] para el [amigo] por placer compartir su dolor y su alegría: todas estas definiciones se aplican a un tipo de amistad, pero ninguna a una [amistad] única. Por eso hay muchas [definiciones], y cada una parece ser de una amistad única, no siéndolo; por ejemplo, la intención de que otro exista. Pues tanto el [amigo] en relación de superioridad como el que hace el bien quieren que su propia obra exista –y se debe corresponder con el que da el ser–, pero no [quieren] convivir con ella, sino con el [amigo] agradable.

Algunos amigos son injustos unos con otros, porque aman más bien a las cosas, pero no a su poseedor; por eso [un amigo tal] ama a éstos[78] del mismo modo que elegiría el vino porque es placentero, y la riqueza porque es útil, pues [el poseedor] es más útil. Por eso precisamente se enoja[79], como si [el amigo] hubiera preferido [su riqueza] en lugar de un bien inferior[80]. Los otros por su parte se

78. Los poseedores de las cosas.
79. Se entiende, el poseedor.
80. Es decir, en lugar del poseedor mismo, considerado en este caso como un bien inferior.

quejan, pues buscan ahora en él al [amigo] bueno, habiendo buscado antes al [amigo] agradable o al útil.

XII. Hay que indagar acerca de la autosuficiencia y de 1244b la amistad, y de cómo son las relaciones entre sus respectivas significaciones. Pues alguien podría preguntarse si, en el caso de que uno fuera autosuficiente en todo, tendría ése un amigo, o bien si se busca a un amigo en situación de necesidad o será bueno el más autosuficiente. Si el hombre con virtud es feliz, ¿por qué precisará de amigo? Pues no es propio del autosuficiente precisar de los [amigos] útiles, ni de los que divierten, ni de convivencia, ya que él tiene suficiente consigo mismo. Y esto resulta manifiesto sobre todo respecto de la divinidad, pues es evidente que no teniendo necesidad de nada no precisará de amigo, ni tampoco lo tendrá, pues no estará nunca necesitada de él. De este modo, el hombre más feliz tampoco precisará lo más mínimo de un amigo, salvo que sea imposible ser autosuficiente. Es forzoso, pues, que el que vive mejor tenga el menor número de amigos, y que sean cada vez menos, y no se esfuerce por tener amigos, sino que desdeñe no sólo a los [amigos] útiles, sino también a los elegibles para convivir. Pero, no obstante, también entonces parecerá evidente que el amigo no existe por causa de la utilidad ni del provecho, sino que un amigo sólo lo es por la virtud. Pues cuando no estamos faltos de nada, todos buscamos entonces aquellos con quienes compartir las alegrías, y más a los beneficiarios que a los benefactores. Y tenemos un mejor juicio siendo autosuficientes que teniendo necesidad, y es entonces cuando sobre todo precisamos amigos dignos de convivir con nosotros.

Hay que indagar acerca de esta dificultad[81], no sea que acaso, aunque se diga algo correctamente, algo más se

81. La de que incluso el que es autosuficiente y feliz necesite amigos.

nos escape a causa de la comparación [con la divinidad]. Pero la cosa está clara si se considera qué es el vivir como actividad y como fin. Resulta manifiesto, pues, que [vivir] es percibir y conocer, de modo que convivir es percibir y conocer en común. Y percibirse a sí mismo y conocerse a sí mismo es lo más deseable para cada uno, y por eso el deseo de vivir es innato en todos, pues se debe considerar el vivir como una especie de conocimiento. Por tanto, si uno pudiera abstraer y considerar el conocer mismo por sí mismo y no en relación con otra cosa –pero esto queda oscuro tal como se ha escrito en el tratado[82], aunque no es posible que quede oscuro en la experiencia–, en nada sería diferente que otro conociera en lugar de uno mismo; algo parecido a que otro viva en lugar de uno mismo. Es, pues, razonablemente más deseable percibirse y conocerse a uno mismo. Es preciso, en efecto, considerar dos cosas a la vez en el razonamiento: que vivir es deseable, y que lo es el bien, y, de ahí, que lo es que, por lo mismo, esa clase de naturaleza[83] nos pertenezca.
1245a Por tanto, si de tales series[84], una siempre está en la posición de lo deseable, lo conocido y lo percibido existen, por decirlo en términos generales, por participar de la naturaleza determinada, de modo que querer percibirse a uno mismo es querer ser uno mismo de esa manera. Puesto que, de este modo, no somos cada una de estas cosas[85] por nosotros mismos, sino por participación de es-

82. No hay acuerdo sobre la identidad de la obra a la que se refiere aquí Aristóteles. Se han propuesto varias, como el *Protréptico*, un libro sobre las *Divisiones* o incluso la *Ética Nicomáquea*. Cf. Décarie, *op. cit.*, p. 196 n. 229.
83. Es decir, la naturaleza buena.
84. Aristóteles se refiere a las dos series o columnas de conceptos de origen pitagórico correspondientes entre sí por oposición. En una serie estaría lo Uno, lo Bueno, lo Impar, lo Determinado, etc., y en la otra lo Múltiple, lo Malo, lo Par, lo Indeterminado, etc.
85. Es decir, cognoscible, perceptible, determinado.

tas capacidades en el percibir o el conocer -pues, percibiendo, se hace uno perceptible en el modo y en la medida en que uno percibe primero, y en tanto en cuanto [percibe], y conociendo, [se hace] cognoscible-; de modo que es por eso por lo que uno quiere vivir siempre: porque siempre quiere conocer, y ello porque uno mismo [quiere] ser lo conocido.

Por tanto, elegir convivir podría parecer, visto de cierta manera, necio -primero, respecto a las cosas comunes también con los otros animales, como comer o beber en compañía, pues ¿en qué se diferencia que estas cosas se produzcan estando juntos o separados, si suprimes la palabra? Pero incluso participar en una conversación cualquiera es algo semejante[86]; y además, a los amigos autosuficientes no les es posible ni enseñar ni aprender, pues si el uno aprende, no tiene lo que debe, y si enseña [no lo tiene] el amigo, y la amistad es igualdad-; no obstante, y según parece, todos compartimos con más agrado las cosas buenas con los amigos en la medida en que le corresponde a cada uno y lo mejor que cada uno puede; pero de estas cosas, a uno le corresponde [compartir] el placer corporal, a otro la contemplación artística, y a otro la filosofía. Además, es preciso estar junto al amigo. Por eso se dice «un tormento son los amigos distantes», de modo que no ha de estar lejos el uno del otro si esto es así. De ahí que también el amor[87] parezca ser semejante a la amistad, pues el amante desea convivir [con el amado], pero no como mejor se debe, sino sensualmente.

Así pues, el discurso que plantea la dificultad afirma estas cosas, pero la realidad aparece sucediéndose de un

86. O sea, indiferente.
87. Se refiere Aristóteles al *eros*, el amor entendido desde un punto de vista más pasional, como deseo del otro, que contrapone a la *philía*, el amor «amistoso».

modo tal, que es evidente que el que plantea la dificultad de alguna manera nos engaña. Hay que indagar la verdad a partir de esto: el amigo quiere ser, como dice el proverbio, «otro Heracles», otro yo. Pero está separado [del amigo] y es difícil llegar a ser uno; sin embargo, es lo más afín desde el punto de vista de la naturaleza: así, uno es semejante [al amigo] en el cuerpo, otro en el alma, otro en una parte de éstos[88] y otro [en otra]. Pero, no obstante, el amigo quiere ser como un yo separado. Por tanto, percibir al amigo es necesariamente, de alguna manera, percibirse a uno mismo, y conocer al amigo, conocerse de alguna manera a uno mismo. De modo que complacerse con el amigo incluso en las cosas vulgares y convivir con él es, con razón, placentero -pues se produce siempre simultáneamente la percepción de uno mismo-,
1245b pero lo es más [compartir] los placeres más divinos. La razón es que siempre es más placentero contemplarse a uno mismo en posesión del mejor bien. Y éste es unas veces un afecto, otras una acción y otras alguna otra cosa. Pero si uno mismo vive bien y de igual manera el amigo, y convivir implica colaborar, su comunidad participará de las cosas incluidas en el fin, al menos en gran medida. Por eso, se debe compartir la contemplación y el deleite, no en las cosas del alimento y las cosas necesarias -pues tales [reuniones no] parecen ser [verdaderas] asociaciones, sino meros goces-, sino que cada uno, con el fin que es capaz de alcanzar, con ése quiere compartir la vida; y, si no es posible, se prefiere sobre todo hacer el bien a los amigos y recibirlo de ellos.

Así pues, que se debe convivir, que es lo que más desean todos, y que es así principalmente para el que es más feliz y mejor resulta manifiesto; pero que no parecía así en función del razonamiento, también esto resultaba ra-

88. A saber, del cuerpo o del alma.

zonable, siendo el razonamiento verdadero. Pues, siendo la comparación verdadera[89], la solución está en la síntesis. En efecto, que la divinidad no sea tal que precise de un amigo exige que su semejante[90] también sea así. Sin embargo, según este mismo razonamiento, el [hombre] honesto no pensará en nada, pues la divinidad no es feliz así, sino que es demasiado buena como para pensar en otra cosa que en sí misma. Y la razón es que para nosotros el bien está en función de otro, mientras que para ella el bien es ella misma.

Además, el buscar para nosotros y desear muchos amigos, y, al mismo tiempo, decir que el que tiene muchos amigos no tiene ninguno, es hablar correctamente en ambos casos. Pues siendo posible convivir simultáneamente y compartir la percepción con muchos, lo más deseable es que sea con el mayor número posible; pero, como es muy difícil, forzoso es que la actividad de la percepción compartida se dé con un número menor, de modo que no sólo es díficil procurarse muchos [amigos] –pues es preciso [ponerlos a] prueba–, sino también servirse de ellos cuando se tienen.

Y a veces queremos que el amado que prospera se halle lejos, y otras participar de las mismas cosas. Y querer estar juntos es [un signo] amistoso. Pues si es posible estar juntos y ser felices, todos eligen esto; pero si no es posible, por lo menos [eligen] como la madre de Heracles elegiría seguramente que éste fuera un dios antes que, estando con ella, sirviera a Euristeo[91]. Hablarían, en efecto, igual que el laconio que se burló cuando alguien le exhortó, mientras sufría una tempestad, a invocar a los Dios-

89. La del hombre con la divinidad.
90. Es decir, el hombre honesto y feliz.
91. El rey de Micenas a cuyo servicio Heracles realizó sus célebres doce trabajos.

curos[92]. Y parece ser propio del que ama apartar [al amado] de la participación en las dificultades, y del amado, querer compartirlas; y ambas cosas es razonable que ocurran, pues nada debe ser tan penoso para el amigo como no ver a su amigo, y parece que no se debe elegir para uno mismo. Por eso [los hombres] impiden [a sus amigos] participar [de las dificultades], pues es suficiente que ellos mismos sufran, para que no parezca que sólo
1246a miran por sus propias cosas y que eligen alegrarse mientras el amigo se aflige, y, además, que están más aliviados al no soportar solos los males. Y como es deseable ser feliz y estar juntos, es evidente que estar juntos con un bien menor es, en cierto modo, más deseable que estar separados con uno mayor. Pero como no está claro cuánto vale estar juntos, en seguida disienten, y unos piensan que compartir todas las cosas es [un signo] amistoso, y dicen, por ejemplo, que es más placentero comer en común aun teniendo los mismos alimentos; otros, en cambio, no quieren eso, ya que si alguien considerara los casos extremos, convendría en que es claramente más agradable ser desgraciado en compañía que feliz por separado. Y algo semejante a esto [cabe decir] también respecto de los infortunios. Pues unas veces queremos que los amigos estén ausentes y no sufran cuando no van a poder hacer nada de provecho, y otras lo más agradable es que ellos estén presentes. Y la existencia de esta contradicción es completamente lógica, pues ello se produce a causa de lo dicho antes[93], y también porque rehuimos totalmente contemplar al amigo estando afligido o en mal estado, como [lo hacemos] también con nosotros mis-

92. Según Solomon (*Eudemian Ethics*, en Barnes, J. [ed.], *The Complete Works of Aristotle*, vol. 2, Princeton, 1984, n. *ad loc.*), el laconio diría que no deseaba ver a los Dioscuros en el mismo peligro que él.
93. Cf. *supra*, 1245b 26-1246a 2.

mos; en cambio, ver al amigo es tan agradable como cualquier otra de las cosas más agradables por la razón mencionada, e incluso no [verlo] enfermo, si uno mismo lo está. De modo que aquella de estas dos cosas que sea más agradable provocará la decisión de querer que [el amigo] esté o no presente. Y esto se produce también en el caso de los peores y por la misma razón, porque ambicionan sobre todo que los amigos no prosperen ni existan, si ellos mismos son desgraciados. Por eso, a veces matan a sus enamorados consigo, pues [en caso contrario] percibirían más su propia desgracia, como si uno, recordando que una vez fue feliz, [percibiera su desgracia] más que si creyera que había sido siempre desgraciado.

# LIBRO VIII

I. Alguien podría preguntarse si es posible utilizar cada cosa tanto según su tendencia natural como de otra manera, y, en este caso, si [se utiliza] por sí misma o de modo accidental; por ejemplo, si [se utiliza] el ojo para ver, o también de otro modo, para mirar de reojo desviando la vista, de modo que lo uno aparezca doble. Éstos son [usos] ambos que tiene el ojo en cuanto ojo, pero puede haber otro [uso] accidental, por ejemplo, si fuera posible venderlo o comerlo. Y en el mismo caso está la ciencia, pues [se puede utilizar] correctamente y se puede utilizar de manera errónea, como, por ejemplo, cuando intencionadamente no se escribe de forma correcta, por cuanto se utiliza en ese momento con ignorancia, como cuando uno cambia de mano; así, las bailarinas utilizan a veces el pie como mano y ésta como pie.

Así pues, si todas las virtudes fueran ciencias, sería posible también utilizar la justicia como injusticia; se podría, entonces, ser injusto cometiendo mediante la justicia actos injustos, como también [se pueden cometer] actos de ignorante mediante la ciencia; pero si esto es im-
1246b posible, resulta manifiesto que las virtudes no pueden ser

ciencias. Y si no es posible ser ignorante mediante la ciencia, sino sólo utilizarla erróneamente[1] y hacer las mismas cosas que las que [se hacen] por ignorancia, nadie actuará mediante la justicia como [actuaría] mediante la injusticia. Pero, además, si la sensatez fuera una ciencia y una forma de verdad, produciría el mismo efecto que ella[2]: entonces sería posible [actuar] insensatamente por medio de la sensatez y cometer los mismos errores que el insensato. Y si fuera único el uso de cada cosa en cuanto tal, se actuaría sensatamente incluso actuando así. En el caso de las demás ciencias, pues, otra [ciencia] superior provoca el cambio[3]; pero ¿qué [ciencia] provocará éste en la superior a todas? Pues ya no hay más ciencia o entendimiento. Pero tampoco es la virtud, pues [la ciencia superior][4] se sirve de ella, ya que la virtud de lo que manda se sirve de la [virtud] de lo que obedece. ¿Qué es, entonces? ¿O bien [ocurre] como cuando se llama incontinencia a un vicio de la parte irracional del alma, y al incontinente, en cierto modo, un intemperante aunque tenga entendimiento?[5]. Pero si su apetito es fuerte, cambiará y la sensatez del incontinente inferirá las cosas contrarias. Es evidente que si hay virtud en esa [parte del alma] e ignorancia en la parte racional, [éstas] se transformarán de otra manera. De modo que será posible utilizar la justicia injusta y perversamente, y la sensatez insensatamente, con lo que también [serán posibles]

1. Traduzco así el verbo *hamartáno*, 'errar', 'equivocarse', en atención al contexto, manteniendo la misma traducción que unas líneas más arriba, en 1246a 32.
2. La ciencia.
3. Se refiere al cambio o inversión *(strophé)* del fin que les es propio.
4. La sensatez *(phrónesis)*.
5. Es decir, Aristóteles se pregunta si es posible que la sensatez, que en la hipótesis de que es una ciencia superior no puede ser pervertida por otra ciencia, pueda serlo por el vicio de la parte irracional del alma como ocurre con el incontinente.

los usos opuestos. Pues es absurdo que, si la maldad que surge en alguna ocasión en la parte irracional cambia la virtud de la parte racional y hace que sea ignorante, en cambio la virtud que está en la irracional, hallándose la ignorancia en la parte racional, no cambie ésta y la haga juzgar sensatamente y como es debido, y que, a su vez, la sensatez presente en la parte racional no haga actuar moderadamente a la intemperancia presente en la parte irracional; lo que precisamente parece ser propio de la continencia. De modo que sería posible también [actuar] sensatamente desde la ignorancia.

Pero estas consecuencias son absurdas, y principalmente la de utilizar [la sensatez] sensatamente desde la ignorancia, pues no vemos esto en relación con ninguno de las demás casos; así, por ejemplo, la intemperancia transforma [el conocimiento de] la medicina o la gramática, pero no [transforma] la ignorancia en el caso de que sea opuesta a ella, porque no está en relación de superioridad, sino que es, más bien, la virtud la que, en general, está en esta relación respecto del vicio. Pues también el justo es capaz de todas las cosas de las que es capaz el injusto y, en un sentido general, la incapacidad está incluida en la capacidad.

De este modo, resulta claro que [los hombres] son sensatos y, al mismo tiempo, son buenas las disposiciones de la parte irracional de éstos, y que tiene razón el dicho socrático de que «nada es más poderoso que la sensatez». Pero que dijera [Sócrates] que es una ciencia no es correcto[6], pues es una virtud y no una ciencia, sino otro género de conocimiento.

II. Pero, como no sólo la sensatez y la virtud proporcionan la prosperidad, sino que afirmamos que también

6. Para la identificación socrática entre sensatez *(phrónesis)*, virtud *(areté)* y ciencia *(epistéme)*, cf., p. ej., Platón, *Menón* 89a-c.

los afortunados prosperan[7], puesto que también la fortuna proporciona prosperidad y las mismas cosas que la ciencia, hay que examinar si uno es afortunado y otro infortunado por naturaleza o no, y cómo hay que tratar estas cosas. Vemos, en efecto, que algunos son afortunados. Pues, aun siendo insensatos, tienen mucho éxito en cosas en que la fortuna es lo principal; y además, incluso en las cosas en que se requiere arte, aunque también implican mucho de fortuna, como en la estrategia y en la navegación. Así pues, ¿éstos son así por un cierto modo de ser, o son realizadores de éxitos sin poseer ellos mismos una cierta cualidad? Ahora se piensa así, que son de tal manera[8] por naturaleza; pero la naturaleza otorga a algunos ciertas cualidades, y [éstos] difieren ya desde el nacimiento; así, por ejemplo, unos son de ojos azules y otros de ojos negros por ser necesario tener tal o cual cualidad según como se sea, y así también [ocurre] con los afortunados y los infortunados. 1247a

En efecto, es evidente que no es por su sensatez por lo que tienen éxito. Pues la sensatez no es irracional, sino que posee una razón de por qué actúa de un modo determinado, pero ellos no tendrían ninguna para decir por qué tienen éxito –pues si fuera así tendrían un arte–; además, son manifiestamente insensatos, aunque no respecto de otras cosas –y esto no tiene nada de absurdo; por ejemplo, Hipócrates[9] era geómetra, pero en las demás cosas parecía ser torpe y necio, y perdió mucho oro en

7. Así traducimos la locución *eû prâttein,* que alude no sólo al hecho de tener éxito en algún empeño, sino también al de que le vayan a uno bien las cosas, y, de ahí, al de ser afortunado o feliz.
8. Es decir, afortunados.
9. Hipócrates de Quíos, matemático de mediados del siglo V a.C., que fue, según Eudemo de Rodas, el primero en escribir unos *Elementos* de geometría (*apud* Proclo, *Comentarios al libro I de los Elementos de Euclides*, 66.7).

una travesía a manos de los aduaneros de Bizancio por su simpleza, según dicen–, sino que son insensatos incluso en las cosas en las que son afortunados. Pues en relación con la navegación no son los afortunados los más diestros, sino que, como en el lanzamiento de los dados, uno no saca nada, y otro hace un lanzamiento en función del cual es por naturaleza afortunado, ¿o lo es por ser amado, como dicen, por una divinidad, y porque el tener éxito es algo que viene de fuera, como, por ejemplo, una nave mal construida muchas veces navega mejor, pero no por sí misma, sino porque tiene un buen piloto, de modo que el afortunado tiene a su demon[10] como un buen piloto? Pero es absurdo que un dios o demon ame a alguien semejante, y no al mejor y al más sensato. Por tanto, si forzosamente se tiene éxito o por naturaleza, o por inteligencia o por una cierta tutela, y estas dos causas no son posibles, los afortunados lo serán entonces por naturaleza.

Sin embargo, mientras que la naturaleza es causa o de lo que es siempre del mismo modo o de lo que lo es la mayoría de las veces, la fortuna es lo contrario. Por tanto, si tener suerte de forma inesperada parece ser cosa de la fortuna, y si uno es afortunado precisamente a causa de la fortuna, esta causa no puede ser tal como la que produce siempre o la mayoría de las veces el mismo efecto. Además, si uno tiene suerte o no la tiene por tener cierta cualidad, igual que uno no ve con nitidez por ser de ojos azules, la causa no es la fortuna, sino la naturaleza; por tanto, no es un afortunado, sino como alguien de buena naturaleza. De modo que habría que decir esto: que los que llamamos afortunados no lo son a
1247b causa de la fortuna. No son afortunados, entonces, porque dependen de la fortuna cuantos bienes tienen por causa la buena suerte.

10. Aquí en el sentido de «genio tutelar». Cf. *supra* del libro I.

Pero, si esto es así, ¿acaso no existe la fortuna en absoluto, o existe, pero no es una causa? Sin embargo, es forzoso que exista y que sea una causa. Será, pues, causa de bienes o de males para algunos. Pero si ha de ser suprimida del todo, hay que afirmar que nada proviene de la fortuna, aunque nosotros, cuando es otra la causa, afirmemos al no verla que es causa la fortuna -por eso, cuando la definimos, establecemos que la fortuna es una causa invisible para el razonamiento humano, como si fuera una cierta naturaleza-; pero éste sería, entonces, otro problema.

Y ya que vemos que algunos son afortunados una sola vez, ¿por qué no lo son de nuevo? Podrían tener éxito alguna otra vez por la misma razón. Pues la misma causa lo es del mismo efecto. Luego esto no dependerá de la fortuna. Pero cuando resulta el mismo [efecto] de [causas] indefinidas e indeterminadas, será para alguien bueno o malo, pero no habrá de este hecho la ciencia debida a la experiencia, ya que en tal caso la podrían aprender algunos afortunados, o incluso todas las ciencias serían, como dijo Sócrates[11], formas de fortuna. ¿Qué impide, entonces, que le sucedan a uno tales cosas muchas veces seguidas, no por tener tal o cual cualidad, sino del modo como sería posible lanzar siempre los dados felizmente?

¿Qué, pues? ¿Acaso no hay en el alma impulsos procedentes unos de la razón, y otros del deseo irracional? ¿Y no son éstos anteriores? Pues si el deseo causado por el apetito de placer es por naturaleza, todo [deseo] tenderá por naturaleza al bien. Por tanto, si algunos son de buena naturaleza -como los dotados para el canto que, no habiendo aprendido a cantar, son así por talento natural- y, sin el concurso de la razón, se lanzan hacia donde su na-

11. Cf. Platón, *Eutidemo*, 279d.

turaleza les determina, y apetecen lo que se debe, cuando se debe y como se debe, y donde se debe y siempre que se debe, éstos tendrán éxito, aun siendo casualmente insensatos e irreflexivos, del mismo modo que [aquéllos] cantarán bien aun sin tener talento didáctico. Y tales hombres, cuantos de ordinario tienen éxito sin el concurso de la razón, son afortunados. Por tanto, los afortunados han de serlo por naturaleza.

¿O es que hay varias maneras de hablar de la fortuna? Pues unas cosas se hacen a partir del impulso y tras haber decidido actuar, y otras no, sino al contrario. Y en el primer caso, en el que parece haberse razonado mal, si uno tiene éxito afirmamos que es afortunado; y también [lo afirmamos], a su vez, en el segundo caso, si se quería un bien distinto o inferior al que se consiguió. Es posible, pues, que aquellos [del primer caso] hayan sido afortunados por naturaleza –pues el impulso y el deseo, siendo de lo que se debe, tuvieron éxito, pero el razonamiento era necio; y a ellos entonces, cuando ocurría que el razonamiento no parecía ser correcto, pero [el apetito] era su causa, éste, al ser correcto, los salvó, pero otras veces, debido al apetito, se ha razonado de nuevo de esa manera y se ha sido desafortunado–; pero entonces, en el segundo caso[12], ¿cómo será posible la fortuna que está en función
1248a de la buena naturaleza del deseo y del apetito? En todo caso, esta fortuna de aquí y aquella otra son la misma, o bien hay varias formas de fortuna y la fortuna es doble.

Ahora bien, como vemos que algunos son afortunados al margen de todas las ciencias y de los razonamientos correctos, está claro que alguna otra tiene que ser la causa de la fortuna. Pero ¿existe o no aquella fortuna gracias a la cual uno apetece lo que se debe y cuando se debe,

12. Se entiende, en el de aquellos que son afortunados sin haber actuado movidos por un impulso, deseo o decisión previa.

cuando el razonamiento humano no puede ser [la causa] de ello? Este hecho[13], en efecto, no es del todo irracional, y tampoco es natural el apetito, sino que ha sido corrompido por algo. Parece, pues, que aquél es afortunado porque la fortuna es causa de las cosas que quedan al margen de la razón, y esto está al margen de la razón –pues queda al margen de la ciencia y de lo universal–; pero, según parece, no procede de la fortuna, sino que lo parece por ese motivo. De modo que este argumento no demuestra que se sea afortunado por naturaleza, sino que no todos los que parecen ser afortunados tienen éxito a causa de la fortuna, sino a causa de la naturaleza; y tampoco demuestra que la fortuna no sea causa de nada, sino que no lo es de todas las cosas de las que parece serlo.

No obstante, alguien podría preguntarse lo siguiente: si la fortuna es causa de esto mismo, de apetecer lo que se debe y cuando se debe. ¿O lo será, en este caso, de todas las cosas? Pues lo será incluso del pensar y del deliberar, ya que no se delibera tras haber deliberado y de nuevo se delibera sobre esto, sino que hay un principio; y tampoco se piensa tras haber pensado con anterioridad a este pensar, y así hasta el infinito. Luego el pensamiento no es principio del pensar, ni la deliberación del deliberar. ¿Qué otra cosa es, pues, sino la fortuna? Por tanto, todo dependerá de la fortuna. ¿O bien hay un principio fuera del cual no hay otro y que por ser así puede causar tal cosa? Pues esto es lo que se busca, cuál es el principio del movimiento en el alma. Está perfectamente claro: en ésta, como en el universo, la divinidad. Pues lo divino en nosotros de alguna manera lo mueve todo. Y el principio de la razón no es la razón, sino algo superior, y ¿qué puede ser, pues, superior a la ciencia y al pensamiento sino la divinidad? Pues la virtud es un instrumento del

13. El de apetecer lo que se debe y cuando se debe.

pensamiento[14]. Y por eso, como he dicho hace un momento, se llaman afortunados los que, en las cosas que emprenden, tienen éxito aun siendo irreflexivos, y no les es propio deliberar. Pues poseen un principio de tal índole, que es superior al pensamiento y a la deliberación -mientras que otros tienen la razón, pero no este [principio] ni tampoco entusiasmo[15]-, pero no son capaces de ello[16]. En efecto, aun siendo irreflexivos, tienen éxito; y la adivinación de estos [hombres] sensatos y sabios es rápida, y no se debe considerar la adivinación dependiente solamente de la razón, pero unos por experiencia, y otros por costumbre, la utilizan en la observación; y éstos se sirven de lo divino. Esto[17] ve con exactitud el futuro y el presente, y también [lo ven] aquellos cuya razón se ha separado. Por eso los melancólicos son también soñadores de cosas reales, pues el principio [divino] parece predo-
1248b minar más cuando se ha separado la razón, de la misma manera que los ciegos recuerdan mejor, estando libres de los objetos visibles, al ser más fuerte su memoria.

Queda de manifiesto, pues, que hay dos formas de fortuna: una que es divina, por la que el afortunado parece tener éxito gracias a la divinidad; éste es el que medra según su impulso, mientras que el otro es el que lo hace en contra de su impulso, siendo ambos irreflexivos. Y aquélla es una fortuna más constante, mientras que esta otra no es constante.

III. Así pues, por turno se ha hablado ya antes sobre cada virtud; y, una vez que hemos distinguido por separado el sentido de las mismas, hay que articular también una explicación de la virtud resultante de ellas, a la que

14. Y, por tanto, no puede ser superior a él.
15. Sobre el término griego *enthousiasmós*, cf. *supra*, n. 3 del libro I.
16. Esto es, de deliberar.
17. Lo divino.

llamamos ya nobleza[18]. Que es forzoso, pues, que el que alcanza de verdad esta denominación tenga las virtudes particulares resulta manifiesto. Pues tampoco puede ser de otro modo en ninguno de los demás casos, ya que nadie tiene todo el cuerpo sano y no una parte, sino que es necesario que todas las partes o la mayoría y las más importantes tengan la misma índole que el todo.

Ocurre, además, que ser bueno y ser noble poseen una diferencia no sólo en los nombres, sino también en sí mismos. Pues, entre todos los bienes, hay fines que son elegibles por sí mismos. Entre éstos, bellos son cuantos, existiendo por sí mismos, son elogiables. Pues son aquellos de los que surgen las acciones elogiables, y también son elogiables ellos mismos: la justicia, tanto ella misma como sus acciones, y las [acciones] moderadas, pues la moderación también es elogiable. Pero la salud no es elogiable, pues tampoco lo es su efecto; ni el [actuar] vigorosamente, pues tampoco lo es el vigor. No obstante, son bienes, aunque no elogiables. Igualmente, esto es evidente también por inducción en los demás casos.

Así pues, bueno es aquel para el que los bienes naturales son buenos. Pues las cosas disputadas y que parecen ser los mayores bienes: el honor, la riqueza, las excelencias del cuerpo, los éxitos y las habilidades, son bienes naturales, pero pueden ser perjudiciales para algunos a causa de su modo de ser. En efecto, siendo insensato, injusto o intemperante no se beneficiaría uno en nada sirviéndose de ellos, como tampoco el enfermo sirviéndose de la dieta del sano, ni el débil y lisiado de los atavíos del sano e íntegro. Y se es noble por poseer, de entre los bie-

18. En griego, *kalokagathía*, la virtud perfecta constitutiva del que es excelente en todas las facetas de la vida pertinentes para la consideración social, y que incluye tanto cualidades corporales, como de carácter moral.

nes, los que son bellos por sí mismos y por ser practicante de acciones bellas también por sí mismas[19]. Y son bellas tanto las virtudes como las acciones que proceden de la virtud.

Hay un modo de ser político[20], como el que tienen los laconios o puedan tener otros semejantes a ellos. Este modo de ser es así: hay quienes piensan que se debe po-
1249a seer la virtud, pero por causa de los bienes naturales. Por tanto, son hombres buenos –pues los bienes naturales son buenos para ellos–, pero no tienen nobleza. En efecto, no poseen las cosas bellas por sí mismas, mientras que quienes las poseen eligen cosas buenas y bellas[21]; y además, no sólo estas cosas, sino también las que no son bellas por naturaleza pero sí son naturalmente buenas, son bellas para ellos. Pues son bellas cuando aquello por lo cual se realizan y eligen es bello; por eso, para el noble los bienes naturales son bellos. Pues es bello lo justo, y esto es lo que está en correspondencia con el mérito, y él es merecedor de estos bienes. También lo conveniente es bello, y a él le convienen estas cosas: riqueza, buena cuna y poder. De modo que, para el noble, las mismas cosas son provechosas y bellas, mientras que para la mayoría esto difiere. Pues las cosas absolutamente buenas no son buenas también para ellos, pero son buenas para el hombre bueno, mientras que para el noble son también bellas, ya que realiza muchas y bellas acciones por sí mismas. Y el

19. Para entender bien lo que dice Aristóteles hay que tener en cuenta que se está hablando del *kalós kagathós*, a quien, como su propia denominación indica, no le basta con ser bueno *(agathós)* y realizar buenas acciones, necesita también que sus virtudes sean bellas *(kalá)* y que sus acciones también lo sean, definiéndose dichas virtudes como aquellas que son elegibles por sí mismas y, por tanto, elogiables por sí mismas. Lo bello incluye lo bueno, pero no al revés.
20. O cívico. Cf. *supra*, n. 57 del libro VII.
21. O, lo que es lo mismo, nobles.

que piensa que se deben poseer las virtudes por los bienes externos realiza bellas acciones pero de forma accidental. La nobleza es, por tanto, una virtud perfecta.

Asimismo, sobre el placer se ha dicho qué clase de cosa es y de qué manera es bueno[22], y que las cosas absolutamente placenteras son también bellas y las cosas absolutamente buenas son placenteras. Y el placer no surge sino en la acción; por eso el verdaderamente feliz vivirá también de la forma más placentera, y no en vano reclaman esto los hombres.

Pero, como también para el médico existe una norma con referencia a la cual juzga el cuerpo que está sano y el que no, y respecto a la cual [establece] hasta qué punto hay que hacer cada cosa, y si [se hace] bien, se está sano, pero si se hace menos o más, ya no, así también debe haber para el hombre honesto, respecto de las acciones y
elecciones de los bienes naturales pero no elogiables, una 1249b
norma relativa al modo de ser, a la elección y a la elusión del exceso y del defecto de riquezas y de éxitos. En líneas precedentes se la ha definido[23], en efecto, como lo conforme a la razón; esto es como si alguien, en las cuestiones de alimentación, dijera que [hay que obrar] conforme a la medicina y su razón. Lo cual es verdad, pero no es claro. Es preciso, pues, como también en los demás casos, vivir según el principio rector y según el modo de ser que es conforme con la actividad de este principio, como, por ejemplo, el esclavo según el [principio] del amo y cada cual según el principio que le concierne. Y como también el hombre se compone por naturaleza de una parte rectora y otra regida, y cada cual debería vivir según su propio principio; y éste es doble, pues la medicina es principio

22. Cf., en especial, los capítulos 11 al 14 del libro VII de la *Ética Nicomáquea*.
23. Cf. *supra*, por ej., II 5, 1222 a 6 ss.

en un sentido y la salud lo es en otro, y la primera es por causa de la segunda; así ocurre también en relación con la [facultad] teorética. Pues la divinidad no rige de modo imperativo, sino que es aquello por causa de lo cual la sensatez impera -y el «por causa de lo cual» tiene un doble sentido, como se ha determinado en otra parte[24]-, ya que no precisa de nada. Así pues, cualquier clase de elección y adquisición de los bienes naturales que procure ante todo la contemplación de la divinidad -sean [esos bienes] corporales, riquezas, amigos o los demás bienes- será la mejor, y ésta es la norma más bella; mientras que aquella clase de [elección y adquisición] que, por defecto o exceso, impide servir y contemplar a la divinidad, es mala. Esto es así para el alma, y la mejor norma para el alma es ésta: percibir lo menos posible la parte irracional del alma en cuanto tal.

Quede dicho así, pues, cuál es la norma de la nobleza y cuál el objetivo de los bienes absolutos.

24. El «por causa de lo cual» *(tò hoû héneka)* o, lo que es lo mismo, la causa final o fin tiene para Aristóteles dos acepciones (cf., por ej., *Metafísica*, XII 7, 1072b 2; *Acerca del alma*, 415b 2): aquello en vista de lo cual se hace algo y el motivo mismo que impulsa a la consecución de algo.

# ÍNDICE